

छायावादी कवियों का सांस्कृतिक दृष्टिकोण

(प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी, रामकुमार वर्मा)

•

प्रयाग विश्वविद्यालय की डी० फिल्
उपाधि के लिए प्रस्तुत
शोध प्रबंध

•

शोध - निर्देशक
डॉ० जगदीश गुप्त

•

प्रस्तुतकर्ता
प्रमोद कुमार सिनहा एम० ए०

१९६६

विषय-सूची

प्रामुख्य

भूमिका

हायावाद से पूर्व की सांस्कृतिक पीठिका

खण्ड १—

अध्याय १	संस्कृति
अध्याय २	मानवता
अध्याय ३	वर्ण-व्यवस्था
अध्याय ४	जाति व्यवस्था
अध्याय ५	राष्ट्रीयता
अध्याय ६	कला
अध्याय ७	प्रकृति
अध्याय ८	समाज



खण्ड २—

अध्याय ९

धर्म — परिभाषा, महत्त्व एवं उपयोगिता, धर्म, और आध्यात्म, धर्म द्वारा भारतीय समाज के संगठन की वैष्टा, धर्म में व्यक्ति का स्थान: कर्म और जीव की व्याख्या, धर्म जीवन, धर्म निरपेक्ष मानव व्यक्तित्व की धारणा, धर्म: भारतीय स्रोत, पश्चात्त्य प्रभाव, आदर्श धर्म की धारणा ।

अध्याय १०

दर्शन— प्रसाद— ज्ञानन्दवाद, समरसता, रहस्यवाद, शून्यवाद, दुःखवाद, जाणिकवाद, कलुषा, परमाणुवाद, दन्दात्मक भौतिकवाद, रहस्यवाद ।

प्रसंग— रहस्यवाद— मार्क्सवाद, गांधीवाद, अरविन्ददर्शन का प्रभाव ।

निराला—रहस्यवाद, विशिष्टाद्वैत, प्रगतिवाद
रामकृष्ण मिशन का प्रभाव, भक्ति
दर्शन, ज्ञात मत ।

महादेवी—दुःखवाद, करुणा, मायावाद (और)
रहस्यवाद ।

रामकुमार वर्मा—कबीर दर्शन का प्रभाव, बौद्ध
दर्शन का प्रभाव, रहस्यवाद ।

अध्याय ११

व्यक्ति—व्यक्ति के प्रति नवीन धारणा, पाश्चात्य
दृष्टि, भारतीय दृष्टि, नव मानवतावादी
दृष्टि, वाह्य प्रभाव, व्यक्तिवादी जीवनदर्शन
की स्थापना, एवं सीमार्ग, व्यक्ति:समाज की
सापेक्षाता में महत्त्व, विषय के रूप में व्यक्ति
की अनुभूतियों की महत्ता, व्यक्ति :कर्तव्य
और दायित्व, व्यक्ति: जीवन के अन्तरंग
रूप के उद्घाटन का आग्रह । व्यक्ति:मुक्त
प्रेम, दार्शनिक भूमिका में स्वातंत्र्य की भावना
और व्यक्ति, दार्शनिक भूमिका में मोक्ष
और व्यक्ति ।

अध्याय १२

नर-नारी—नारी की सामाजिक स्थिति, समाज
में नारी का स्थान, विधवा, समाज में पुरुष
की स्थिति, नर-नारी की सापेक्षिक
महत्ता ।

खण्ड ३—

अध्याय १३

कायावादी कवियों के प्रेरक व्यक्तित्व

अध्याय १४

साहित्यकार: समाज

अध्याय १५

साहित्यकार: दायित्व

खण्ड ४—

अध्याय १६

उपसंहार [विचारक व्यक्तित्व, पूर्ववर्ती युग की
तुलना में वैचारिक प्रगति, असंगतियाँ
और आरोपित विचार, आलोचकों द्वारा
की गयी वात्स्यायन, निष्कर्षकानिष्कर्ष
परिशिष्ट—आधारग्रन्थों की सूची, सहायक ग्रन्थों
की सूची, पत्र-पत्रिकाएँ ।

प्राक्कथन

छायावाद काव्य में मेरी प्रारम्भ से ही रुचि थी । १९०९० करने के अनन्तर जब मैंने डॉ० जगदीश गुप्त से इस विषय में शोध करने की इच्छा व्यक्त की तो वे बड़े प्रसन्न हुए । ऐसा नहीं था कि छायावाद पर लिखने वालों की उपलब्धि नगण्य रही हो, फिर भी कला और भाव पदा पर काफी लिखे जाने के बाद भी छायावादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण को प्रस्तुत करने का कार्य लगभग अधूरा ही था । इसलिए उन्होंने कृपा पूर्वक प्रस्तुत विषय दिया । अर्द्धेय डॉ० रामकुमार वर्मा ने भी विषय से अपनी सहमति जतायी । व्यस्त जीवन में भी डॉ० जगदीश गुप्त ने प्रस्तुत प्रबन्ध के निर्देशन एवं संशोधन के लिए जो अपना अमूल्य समय दिया वह मेरे प्रति आशीर्वाद का ही प्रतीक है । न केवल शोध वरन् जीवन की अन्य दिशाओं में उनसे आगे बढ़ने की प्रेरणा मिली, मैं इस गुरु-भ्राता से कभी उछटा नहीं हो सकता ।

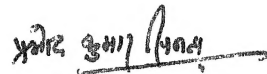
छायावादी कवियों की विचारधारा को समझाने में श्री इलाचन्द्र जोशी, श्री सुमित्रानन्दन पंत, श्रीमती महादेवी वर्मा और डॉ० रामकुमार वर्मा ने व्यक्तिगत अभिरुचि लेते हुए पर्याप्त सहायता दी, जिसके लिए वे सभी धन्यवाद के पात्र हैं ।

डॉ० केशरीनारायण शुक्ल और डॉ० शम्भुनाथ सिंह की पुस्तकों से भी शोध कार्य में नई दिशा मिली । साथ ही डॉ० सावित्री सिन्हा का भी आभारी हूँ जिनके विचार 'भारती हिन्दी परिभाषा' के कुरुक्षेत्र अधिवेशन और 'स्नातकोत्तर हिन्दी शिक्षा शिविर' में सुनने को मिली, जिससे आधुनिक काव्य को समझने में सही दृष्टि मिली । इसलिए उपर्युक्त आलोचकों के प्रति हृदय से आभारी हूँ । साथ ही उन सभी लेखकों एवं आलोचकों के प्रति कृतज्ञता ज्ञापन करना भी कर्तव्य समझता हूँ जिनकी पुस्तकों का उपयोग कर सका ।

यदि हिन्दी विभाग प्रयाग विश्वविद्यालय में चलने वाली हिन्दी साहित्य सम्मेलन की सार्यकालीन हिन्दी शिक्षा योजना में अध्यापन कार्य न मिल गया होता तो कदाचित् सुभ साधनहीन के लिए शोध पूरा कर उसे परीक्षा हेतु प्रस्तुत कर सकना कठिन ही था । इस दृष्टि से डॉ० रामकुमार वर्मा और श्री विद्याभास्कार का भी आभारी हूँ जिन्होंने समय समय पर मेरी सहायता कर सतत् आगे बढ़ने के लिए प्रोत्साहित किया ।

विश्वविद्यालय प्रयाग पुस्तकालय, हिन्दी साहित्य सम्मेलन संग्रहालय, भारती भवन पुस्तकालय और पब्लिक लाइब्रेरी के पुस्तकालयाध्यक्षों के प्रति भी आभार प्रदर्शित करना कर्तव्य समझता हूँ, जिनसे पर्याप्त सहायता मिली । टंकण कार्य के लिए मैं श्री मेवालाल मिश्र का आभारी हूँ जिनकी सजगता से टंकण की त्रुटियाँ कम हुई हैं । टंकण के अनन्तर प्रतिलिपि मित्तान के लिए शोधहात्र श्री विद्या-धर श्री गर्जबन्द्रकान्त और साथ ही श्री महावीर सिंह सौलंकी को धन्यवाद देना चाहूँगा जिनके सव्योग से मेरा बहुत-सा कार्य हल्का हो गया । संभव है सावधानी बरतने के बावजूद कुछ त्रुटियाँ रह गयी हूँ, इसके लिए मैं विद्वत्जनों से क्षमा-प्राधी हूँ । शोधकार्य को प्रस्तुत करने में अम्मा और पिताजी की प्रेरणा सदा साथ रही जिनके आशीर्वाद से मैं इस प्रयास में अग्रसर हो सका हूँ ।

अन्त में इस शोध प्रबन्ध को आप विद्वत्जनों के समक्ष प्रस्तुत करते हुए मैं अपनी त्रुटियाँ के लिए क्षमा-प्राधी हूँ ।


(प्रमोद कुमार सिन्हा)

भूमिका

व्यावाद से पूर्व की सांस्कृतिक पीठिका

भूमिका

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध छायावाद युग का अध्ययन नहीं है, वरन् छायावादी कवियों के उत्तरोत्तर परिवर्तित और विकसित होने वाली सांस्कृतिक विचारधारा का अध्ययन है जिसका मूल रूप छायावाद युग में ही निर्धारित हो चुका था। प्रगतिवाद, प्रयोगवाद आदि पार्वती आन्दोलनों के फलस्वरूप जो नया दृष्टिकोण और बौद्धिक जागरण उत्पन्न हुआ उसने छायावादी कवियों की विश्वव्यापी जीवन दृष्टि को प्रभावित किया। पर यह प्रभाव स्थायी नहीं कहा जा सकता। यही कारण है कि उनके मौलिक आदर्शों को विनष्ट नहीं किया। फलतः वैचारिक संघर्ष और परिवर्तन के आग्रह के बाद भी छायावादी कवियों का सांस्कृतिक दृष्टिकोण बहुत कुछ अदृष्ट बना रहा।

आलोच्य विषय के कवियों के पूरे काव्य साहित्य के अनुशीलन में भी केन्द्रीय दृष्टि छायावादी कवियों के युग पर ही रखी गयी पर विचारधारा के निर्माण की भूमिका से लेकर विकास की रेखा को स्पष्ट करने के लिए उनके पूरे साहित्य को अपने शोध-प्रबन्ध की परिधि में समाहित किया गया। ऐसा करने में भी यथासंभव काव्य साहित्य का उपयोग उनके कालक्रम के अनुसार ही किया गया है ताकि वैचारिक विकास की सही स्थिति प्रदर्शित हो और रचना पक्ष और विचार पक्ष में संगति स्पष्ट हो सके।

हिन्दी साहित्य के इतिहास में छायावादी कवियों का महत्वपूर्ण स्थान है। आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने जीवन के बदलते मूल्यों की दिशा निर्धारित की, उसे एक प्रवैगिक रूप दिया, लोक चेतना में उन्मेष की संवेदनाओं की अभिव्यक्ति दी, साथ ही प्रकृति से तादात्म्य कर उसे जीवन सहचरी के रूप में ग्रहण किया, वर्ण और जाति व्यवस्था के वर्तमान स्वरूप की सारहीनता बताते हुए ^{मानव} मनुष्यधर्म से पुष्ट नव मानवतावाद की स्थापना की, नयी वस्तु, नयी दृष्टि, नयी अभिव्यक्ति के माध्यम से

नया युगबोध दिया, साथ ही कला के प्रति नवीन जीवन दृष्टि और व्यक्ति स्वातंत्र्य की दिशा में वैचारिक उपलब्धि के रूप में जिस जीवन दर्शन की स्थापना की उसे साहित्य के इतिहास में महत्वपूर्ण योगदान की संज्ञा से अभिहित किया जा सकता है।

साहित्यिक विचारधारा की प्रतिष्ठा होते ही उसकी तटस्थ आलोचना नहीं शुरू हो जाती। कायावाद के लिए भी यही सत्य है। कदाचित् यही कारण था कि ^{आलोचना} ~~आलोचना~~ पदा का संस्कार भी कायावादी कवियों को स्वयं करना पड़ा। इस दृष्टि से जयशंकर प्रसाद, सुमित्रानन्दन पंत, सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला', महादेवी वर्मा और रामकुमार वर्मा के गद्य साहित्य का भी महत्वपूर्ण स्थान है। पर कवियों के अतिरिक्त जिन आलोचकों ने कायावाद युग में सरस्वती, विशाल भारत, माधुरी, इन्दु, चाँद, बंस, सम्मेलन पत्रिका आदि में समालोचना पद्धति के आधार पर कायावाद की प्रारंभिक समीक्षा कर उसे वादगत मान्यता प्रदान की उनमें सर्वश्री गुलाबराय नन्ददुलारे बाजपेयी, शान्तिप्रिय त्रिवेदी, हजारी प्रसाद द्विवेदी, ठाकुरप्रसाद वर्मा, गंगाप्रसाद पाण्डेय, जानकीवल्लभ शास्त्री, रामनाथ सुमन, कृष्णलाल शरसोदे बंस, बालकृष्ण श्रीवास्तव, इलाचन्द्र जोशी, चन्द्रकला, रामविलास शर्मा, मुकुटधर पाण्डेय, रामसुन्दरलाल चौरहया, रामचरित उपाध्याय, देवी-प्रसाद त्रिवेदी, मंगलप्रसाद विश्वकर्मा, जनार्दन प्रसाद भट्टा द्विज और पं० रामचन्द्र शुक्ल का नाम लिया जाता है। पर कायावादोत्तर काल में कायावाद के आलोचकों में सर्व श्री केशरीनारायण शुक्ल, शम्भुनाथ सिंह, 'जोम', प्रेमशंकर, नरेन्द्र, जयकिशनप्रसाद, सहगम, विजेन्द्रस्नातक, कैदारनाथ सिंह, राजेश्वर दयाल सक्सेना, शमीरानी गुर्दा, सत्यपाल, सुरेशचन्द्र गुप्त, ठाकुर-प्रसाद शर्मा, जगदीश गुप्त, रघुवंश, दिनकर, नरेन्द्र शर्मा, नामवर, बच्चन-सिंह, गजानन माधव मुक्तिबोध, और भारत भूषण अग्रवाल का नाम लिया जा सकता है। उपर्युक्त आलोचकों ने कायावादी कवियों पर विभिन्न दृष्टिकोण से विचार किया जिसका विभिन्न विभिन्न रूप से अपना महत्व है।

आलोच्य छायावादी कवियों में अधिकतर कवि रूप प्रमुख मिलता है तथापि उनके काव्येतर साहित्य के वैचारिक महत्व को भी उपेक्षित नहीं किया गया। क्योंकि वह उनके व्यक्तित्व का अविभाज्य अंग रहा है। यही कारण है कि प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध में एक ओर जहाँ उनके काव्य साहित्य की विचारधारा का ^{संश्लेषण} संश्लेषित-विश्लेषण किया गया है वहाँ दूसरी ओर उन्हीं छायावादी कवियों के गद्य साहित्य में कहानी, उपन्यास नाटक, रेखाचित्र, संस्मरण और लेखों में प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से व्यक्त की गयी उनकी विचारधारा का भी अनुशीलन किया गया है। उनका गद्य साहित्य उनकी काव्यगत विचारधारा की पुष्टि में सहायक है। अतः काव्य और गद्य साहित्य से पुष्टि प्राप्त जीवन के सर्वांग में सहायक है। अतः काव्य और गद्य साहित्य से पुष्टि प्राप्त जीवन के सर्वांग से सम्बन्धित विचारधारा ही छायावादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण को व्यक्त करने में समर्थ होगी। जिससे उस युग का विशेष के सांस्कृतिक दृष्टिकोण से सम्बन्धित उन समस्त मान्य-ताओं पर भी प्रकाश पड़ेगा जो किसी एकांगी दृष्टिकोण से साहित्यिक मान्यताओं पर प्रतिपादित होने के कारण भ्रान्तिपूर्ण विचारधारा के चोतक हैं। मुख्य रूप से धर्म, दर्शन, कला, जाति-वर्ण-व्यवस्था, राष्ट्रीयता, प्रकृति, मानवता, व्यक्ति और समाज आदि के विषय में तत्सम्बन्धित कवियों की काव्यगत अभिव्यक्ति और उसकी पुष्टि के लिए उनके द्वारा गद्य साहित्य से भी सहायता ली गयी है।

आलोचना एक वैयक्तिक विषय है। प्रायः आलोचकों ने अपने मत को आरोपित करते हुए छायावादी काव्य का मूल्यांकन किया है, जिससे अनेक भ्रान्तियाँ उत्पन्न हो गईं साथ ही परस्पर विरोधी मत भी सम्मुख आये। ऐसा करने में भी निश्चय ही उन आलोचकों ने आलोच्य विषय के छायावादी कवियों द्वारा अपने अपने काव्य साहित्य में प्रयुक्त दृष्टिकोण को गौण रूप में ही ग्रहण किया। यही कारण है कि छायावादी कवियों या छायावाद युग पर होने वाली अपरिपक्व, अव्यवस्थित अथवा सामान्य रूप से व्यक्त

की गई आलोचनाओं का उल्लेख नहीं ^{किया गया है} मिलता । वरन् प्रस्तुत शोध प्रबन्ध में सांस्कृतिक दृष्टिकोण प्रस्तुत करने में शोधकर्ता कवियों के दृष्टिकोण को ही प्रमुखता दी है ।

साहित्यकार ने जब साहित्य की विविध विधाओं का स्पर्श किया तो तो मात्र उसकी एक विधा के संश्लेषण-विश्लेषण पद्धति के आधार पर सांस्कृतिक दृष्टिकोण नहीं प्रतिपादित किया जा सकता । हिन्दी में जब किसी युग विशेष को केन्द्र में रखते हुए उसके कवियों के काव्य तथा गद्य साहित्य के आधार पर सांस्कृतिक दृष्टिकोण का अध्ययन प्रकाश में नहीं आया तब प्रस्तुत शोध प्रबन्ध की मौलिकता निर्विवाद ही है । यद्यपि सांस्कृतिक दृष्टिकोण का प्रतिपादन छायावादी कवियों के साहित्य के आधार पर किया गया है पर उसके विवेचन-विश्लेषण और प्रतिपादन का ढंग शोधकर्ता का अपना है ।

छायावाद के सम्बन्ध में अभी तक जो भी अध्ययन हो चुका है, महत्वपूर्ण धारणाएं व्यक्त की गई हैं उन्हें मूल्यांकन वाले अंतिम अंश में संदर्भित किया गया है । शेष समस्त अध्ययन शोधकी वास्तविक प्रवृत्ति को पूर्वाग्रहों से मुक्त रखकर किया गया है । परन्तु समस्या विशेष पर आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों के विचारों को एक साथ समान परिप्रेक्ष्य में रखकर देखने का ऐसा प्रयत्न शोधक की दृष्टि में इसके पूर्व नहीं किया गया । छायावादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण का आकलन प्रस्तुत प्रबन्ध में विशेष सजगता के साथ किया गया है । साथ ही सांस्कृतिक दृष्टि की सत्-असत् दोनों पक्षा पर तटस्थ रूप से देखने का प्रयास किया गया है । अतः यह मौलिक शोध-प्रबन्ध है ।

हायावाद के पूर्व की सांस्कृतिक पीठिका

हायावादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण को विश्लेषित करने के पूर्व हमें उसकी पीठिका के उन सांस्कृतिक तत्वों पर दृष्टिपात करना चाहिये जिनके प्रभाव से क्रिया-प्रतिक्रिया के रूप में नवीन काव्यधारा का निर्माण होता है। हायावाद की पीठिका के रूप में द्विवेदी युग आधुनिक हिन्दी काव्य में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान रखता है क्योंकि परिस्थितिगत परिवर्तित मनस्थिति की प्रेरणा से ही युग के नवीन जीवन दर्शन के कारण उसके अनुकूल हायावादी काव्य का सृजन हुआ। पर साहित्यगत सामाजिक राष्ट्रीय मनो-वृत्ति के विकास की दृष्टि से भारतेन्दु युग की पीठिका पर भी एक विहंगम दृष्टि डालनी होगी।

हायावाद की पीठिका के रूप में द्विवेदी-युग पर यदि एक सम्यक दृष्टि डाली जाय तो पता चलता है कि उसकी राजनीतिक स्थिति पहले से अधिक गंभीरतर होती जा रही थी। भारतेन्दुकाल के पूर्व लोगों में अंग्रेजी राज्य के प्रति पर्याप्त आस्था थी, क्योंकि सत्ता के प्रति विश्वास, सौम्यता तथा स्नेह और आदर की भावना पर्याप्त रूप में दिखाई पड़ती है। पर कालान्तर में द्विवेदी-युग में विभिन्न परिस्थितियों की प्रेरणा से उसका स्थान क्रमशः तीव्र सन्देह, मतभेद, वैमनस्य और कटुता में ग्रहण कर लिया, दूसरे शब्दों में कहें तो बीसवीं शताब्दी के शुरू के पन्द्रह वर्षों में भारत की आर्थिक, राजनीतिक, सामाजिक और सांस्कृतिक परिस्थितियाँ उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम वर्षों की परिस्थितियों के विकसित और परिवर्द्धित रूप में ही दिखाई पड़ती हैं। इसलिए इस काल की काव्यधारा भी संक्रान्तियुग की भारतेन्दुयुगीन काव्य धारा से बहुत भिन्न नहीं है। अन्तर इतना ही है कि इस युग में पिछले युग की अपेक्षा पुनरुत्थान की प्रवृत्ति और भी बढ़ गई।^१ राष्ट्रीय दृष्टिकोण से जनता में मानसिक परिष्कार हो रहा था। नैतिकता अधिक

बौद्धिक दृष्टिकोण की ओर अग्रसर हो रही थी। सामाजिक जन-चेतना में राष्ट्रीयता आने के कारण सामान्यतः शोषित वर्ग में विदेशी सत्ता के प्रति एक विद्रोह की विनगारी दीख पड़ती है। साहित्य में रूमानी वातावरण और कल्पना प्रधान सौन्दर्य दृष्टि इस युग के काव्य साहित्य में बहुत कुछ कम हो गई थी, क्योंकि राष्ट्रीयता और विशुद्ध बौद्धिकता के वातावरण की ओर सतत-अग्रसर होती हुई दृष्टि उसे यथार्थ के धरातल पर आने को बाध्य कर रही थी। पराधीनता की कटुता और उसके यथार्थ से परिचित होने पर काव्य में भी परिवर्तन अपेक्षित था क्योंकि अब कल्पना की गोद में क्रीड़ा करने का युग समाप्त हो गया था।

यद्यपि भारतेन्दु-युग और द्विवेदी-युग में काव्य के दृष्टिकोण में कोई विशेष अन्तर नहीं आया था, तथापि जीवन के प्रति विकसित दृष्टिकोण से काव्य साहित्य को नवीन दृष्टि मिली ही। अब जीवन का हर अंग काव्य का विषय हो सकता था। अतः काव्य विस्तार के साथ विषय विस्तार भी इस युग में पर्याप्त मात्रा में हुआ। काव्य की भाषा रीतिकाल और भारतेन्दु युग की तरह ब्रजभाषा नहीं थी। द्विवेदी युग में लड़ीबोली काव्य भाषा के रूप में प्रयुक्त हुई। जिसमें उपदेशात्मकता, मातृप्रेम, जीवन का आदर्शवादी दृष्टिकोण, परिस्थितिगत यथार्थ आदि बातें उन्मुख रूप से काव्य के विषय बनते जा रहे थे। सब तो यह है कि भारतेन्दु-युग में अंकुरित होने लगी राष्ट्रीय कविता द्विवेदी-युग में विकसित होकर लहलहा उठी। यही कारण है कि भारतीय बौद्धिक आस्था नैतिकता और आदर्शवादिता का जितना स्पष्ट चित्रण इस युग में हुआ उतना इससे पिछले युग में नहीं। भारतेन्दु युगीन कथा और काव्य शिल्प में राष्ट्रीयता की छुटती प्रेरणा अपने उभार में आकर प्रेम-चन्द, मेघलेश्वर गुप्त, 'हरिऔध', जयशंकर प्रसाद आदि में राष्ट्रीयता परक रचनाओं में पूर्ण रूप से प्रकट होने लगी। इससे युग के यथार्थ चित्रण को प्रकट करने में अन्य साहित्यकारों को भी पर्याप्त प्रेरणा मिली। अतः इस युग का साहित्य तत्कालीन इमानदार लेखन प्रवृत्ति का सच्चा प्रतिनिधित्व करता है।

दिवेदी-युग सुद्ध भावनाओं के लिए स्थूल आधार ढूँढ़ रहा था । उसकी सुद्ध भावनाएं प्राचीन संस्कारों में भक्तिमूलक थी, इन्हीं की अभिव्यक्ति के लिए उसे कोई प्रत्यक्ष दृश्यपट दरकार था । जब तक राष्ट्रीय आन्दोलन सामने नहीं आया तब तक उसकी भावनाएं ईशस्तुति और प्रभुवंदना में ही संतोष ग्रहण करती रहीं । उस आस्तिक वस्तुवाद के लिए गांधीवाद एक वरदान मिल गया ।^१ यही कारण है कि प्रत्यक्ष रूप से भी दिवेदीयुगीन साहित्य पर गांधी और उनकी विचारधारा का स्पष्ट प्रभाव दीख पड़ता है । अपनी मर्यादित व्यवस्था में गद्य की भाँति दिवेदी जी ने पद्य-प्रवाह की गति भी बदल डाली । उन्होंने सबसे बड़ी बात यह की कि संस्कृत छन्द शैली और भाव-प्रदर्शन की सीधी छाया हिन्दी गद्य पर डाली । पुरानी धारा के हिन्दी कवियों की दृष्टि प्राकृति, अप्रमंश और रीति की जिन शैलियों पर थी, दिवेदी जी की पद्धति उनसे पृथक् थी । इससे हिन्दी में परम्परा से व्यवहृत छंदों के स्थान में संस्कृत के वृत्तों का हिन्दी में चलन हो गया ।^२ राष्ट्रीय-काव्य के सम्बन्ध में भारतेन्दु-युग की अपेक्षा दिवेदी-युग में अधिक विकास देखने को मिलता है । आर्य समाज एवं इंडियन नेशनल कांग्रेस ने सांस्कृतिक, राजनीतिक एवं राष्ट्रीय चेतना को प्रगति देने में मानवीय सुप्त चेतना में एक क्रांति उपस्थित कर दी । किन्तु सामाजिक और धार्मिक क्षेत्र में भारतेन्दु-युग की अपेक्षा दिवेदी युग में किसी प्रकार का विशेष परिवर्तन नहीं दिखाई पड़ता है । देश की आर्थिक प्रगति पहले की ही तरह असन्तोषजनक थी । देश में अकाल और भुखमरी के कारण आर्थिक-व्यवस्था जर्जरित हो गई थी । किसान और दस्तकारी से सम्बन्धित व्यक्तियों की दशा दिन-दिन गिरती जा रही थी । स्वार्थ-अंध अंग्रेजी-सरकार यहाँ की स्थिति को सुधारने में कोई दिलचस्पी नहीं ले रही थी । वस्तुतः देश की दयनीय दशा में सुधार न होने का सबसे बड़ा कारण यही था ।

उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में जनता में आत्मचेतना का विकास होने लगा था । इसका एक कारण १९१६ ई० में स्वेज नहर का खुलना भी था

क्योंकि स्वेज नहर खुलने की भारत के कच्चे माल का निर्यात पर्याप्त मात्रा में होने लगा था । अतः पाश्चात्य देशों से व्यापारिक सम्बन्ध इस चेतना के विकास में सहायक था । साथ ही भारतीय जनता विदेशी शासन द्वारा शोषित होने के कारण उस पर से विश्वास और आस्था लौती जा रही थी । भारतीयों की स्थिति के सुधार के लिए ऐसे तो सन् १८८५ (सं० १९४२) में ही इंडियन नेशनल-कांग्रेस की स्थापना हुई । प्रारंभ में इसका कार्य मात्र सरकार को स्मृति पत्र (*Memoandum*) देकर, उसका ध्यान जनता की ओर आकृष्ट करना था, किन्तु कालान्तर में इसका रुख विदेशी भावना से विरत होकर स्वदेशी भावना से प्रभावित हुआ । फलस्वरूप विदेशी सरकार इसे संदेह की दृष्टि से देखने लगी ।

औद्योगिक दृष्टिकोण से देखें तो १८६६ ई० के बाद पाश्चात्य देशों में पर्याप्त मात्रा में कच्चे माल का निर्यात होने लगा था । इसी समय रानीगंज के लोहे और बंगाल के कायेले की खुदाई और विकास का काम शुरू हुआ और लगभग १९०० ई० तक तो उत्पादन और व्यापारिक क्षेत्र में क्रांति सी हो गई । यद्यपि अन्य देशों में हुए व्यापारिक विकास की दृष्टि से भारत का यह विकास अधिक तीव्र नहीं था फिर भी रेलों के विकास और प्राकृतिक अवरोधों (जंगल, महामारी) के न होने के कारण शासकों द्वारा सहायता न देने और दिलचस्पी न लेने पर भी स्थिति में पर्याप्त अन्तर आ गया था । पहले की अपेक्षा आर्थिक प्रगति के विकास को विभिन्न औद्योगिक केंद्रों की स्थापना और उनके उत्पादन से पर्याप्त सहायता मिली । इधर राजनीतिक जागरण के कारण शासन और जनता में तनाव बढ़ता जा रहा था । इसका युगान्तरकारी रूप तब देखने को मिला जब तत्कालीन वायसरॉय लार्ड कर्जन ने १९०४ में बंगाल को दो टुकड़ों में विभाजित कर दिया । ~~कम~~ इससे बंगाल ही नहीं समस्त भारतीय जनता अंग्रेजी राज्य के प्रति विद्रोही हो गई क्योंकि इस विभाजन में उसे शासन के निरंकुश स्वैच्छा-चारिता का ही रूप समझा । यही कारण था कि यह विभाजन समस्त भारतीय जनता के लिए एक प्रतिष्ठा का प्रश्न बन गया था जिसका विकसित

रूप कालान्तर में स्वदेशी आन्दोलन के रूप में प्रकट हुआ ।

सन् १९०४ के रूस-जापान युद्ध में जापान ऐसे छोटे देश से रूस ऐसे बड़े देश की हार ने समस्त भारतीयों के मन में एक अदम्य सुसंगठित राष्ट्रीयता की भावना के लिए प्रेरणा के बीज का काम किया । इन्हें यह ज्ञात हो गया कि राष्ट्रीयता की भावना से प्रेरित एक छोटा सुसंगठित राष्ट्र भी बड़े साम्राज्य से टक्कर ले सकता है । जापान की इस जीत ने भारत ही नहीं एशिया के समस्त पराधीन राष्ट्रों में स्वतंत्रता की लहर दौड़ा दी । अब स्वतंत्रता का मूल्य भारतीयों की समझ में आ गया । इस भावना ने ही भारतीयों में स्वतंत्रता की अदम्य भावना भर दी थी । राष्ट्रीयता की सीमा अब जाति, धर्म और प्रान्तीयता से दूर देश की पृष्ठभूमि में आंकी जाने लगी । कांग्रेस भी अंग्रेजीराज्य के प्रति नम्रता और विनय की नीति छोड़कर उग्रता की नीति की ओर अग्रसर हुई ।

ऐसे तो लगभग १९०७ ई० जमशेदपुर में टाटा कम्पनी की स्थापना हुई और उसी समय डियासलाई चीनी, आटा, सीमेंट, चावल, साबुन, कागज, कपड़ा और पानी से बिजली बनाने के कारखाने देश भर में खुले । जिससे औद्योगिक विकास और उत्पादनवृद्धि में पर्याप्त सहायता मिली । ये मिल अधिकांशतः भारतीयों द्वारा ही खोले गए थे । लेकिन अंग्रेजों के स्वतंत्र बाजार की नीति बरतने, आयात-कर लगाने और मिलों के कपड़ों पर टैक्स लगा देने के कारण भारत में १९१७ ई० तक तेजी से औद्योगिक विकास न हो सका । यद्यपि ब्रूट के औद्योगिक विकास में भारत की ही प्रमुखता रही, कारण विदेशों में इसके मजदूर भारतीय मजदूरों की अपेक्षा मंहंगे थे, फिर भी भारत कृषि प्रधान देश ही रहा । गृह-उद्योग-धन्धों का तीव्र गति से विनाश ही हो रहा था । आर्थिक व्यवस्था दरिद्रता से दबती जा रही थी । मालगुजारी, लगान में वृद्धि, अधिकतर मजदूरों का कृषि पर आश्रित होना, कर्ज का बढ़ता बोझ और अधिक सूद के कारण अंत में जमीन का महाजन का हो जाना आदि बातें कृषक जीवन के लिए अभिशाप सिद्ध हुईं । साथ ही

१९०० ई० तक यह स्पष्ट हो गया कि अंग्रेज भारत का औद्योगिक विकास करने की इच्छा नहीं रखते । यही कारण है कि उद्योगपतियों ने उनका विरोध करने के लिए ही कांग्रेस का साथ देना शुरू किया । अफ्रीका के बोअर युद्ध (Boer war) और तुर्की द्वारा यूनानियों की पराजय तथा पूर्वी देशों में ईसाइयों की हत्या से भारतीयों के हीन मन में भी एक राष्ट्रीयता की लहर फैल गई । फलस्वरूप लोग जल्द आम राजनीति में शरीक होने लगे ।

देश की संज्ञित औद्योगिक व्यवस्था पर दृष्टिपात करते हुए छायावादी विचार धारा की साहित्यिक पृष्ठभूमि के रूप में यदि भारतेन्दु द्विवेदीयुग की परिस्थितियों को विभिन्न विदेशी शासकों और तत्कालीन स्थितियों को क्रिया-प्रतिक्रिया के सम्पर्क सूत्र में यदि देखें तो अधिक युक्ति-संगत होगा । इस दृष्टि से लार्ड रल्लिन द्वितीय (१८६४-६६) के शासन-काल में अकाल और मलामारी महत्वपूर्ण दुःखद घटना थी । जो शासन की अव्यवस्था की घातक है । लार्ड कर्जन (१८६६ से १९०५) के शासन-काल में यद्यपि रेल, रक्षा, कृषि आदि के विकास की व्यवस्था हुई पर उसकी निरंकुश नीति ने भारतीयों के प्रति दुर्व्यवहार, जातीयता, पक्षपात आदि की भावना में यहाँ की जनता के मन में उसके प्रति घृणा भर दी थी । यही कारण था कि भारतीय राजनीतिक प्रतिक्रिया में वृद्धि हुई, क्योंकि इस बीच कर्जन ने बंगाल का दो भागों में विभाजन (१९०४) कर दिया था । इसकी प्रतिक्रिया में देशव्यापी आन्दोलन हुआ । १९०५ में बनारस कांग्रेस के सभापित गोपालकृष्ण गोखले ने सरकार की कटु निंदा की । साथ ही इसी कांग्रेस में बंग-भंग के विरोध में विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार का भी प्रस्ताव पास हुआ । लगभग १९०५ ई० में भारतीय राजनीतिक गतिविधि में महान् अन्तर आ गया । कांग्रेस अपनी नरम नीति का त्याग करने लगी । लार्ड कर्जन के त्यागपत्र देकर चले जाने के बाद लगभग १९०५ में लार्ड मिन्टो वायसराय बन कर आये । पर बंगभंग आन्दोलन को रोकने में इन्हें भी सफलता नहीं मिली । देश की जन-चेतना में प्रगति हो रही थी । दादा भाई नौरोजी की अध्यक्षता में कलकत्ता

कांग्रेस (१९०६) में स्वराज्य जन्म सिद्ध अधिकार है का नारा लगाया गया । इसी अधिवेशन में ही विनिचन्द्र पाल और बालगंगाधर तिलक ने स्वदेशी सरकार का भी प्रस्ताव रक्खा जिससे कांग्रेस के गरम और नरमदल में काफी मतभेद हो गया फिर भी स्वराज्य ही कांग्रेस का लक्ष्य चुना गया जिसका सर्व सम्मति से समर्थन हुआ । अब स्वदेशी और स्वराज्य भारत के राष्ट्रीयता प्रतीक बन गये । और राष्ट्रीयता की इस भावना को जनमानस से सम्बन्धित कर धर्म के माध्यम से इसे उभारने में अरविन्द घोष, लोकमान्य तिलक और विपिनचन्द्रपाल आदि ने बहुत सहायता दी । जिसके फलस्वरूप राष्ट्रीयता की चेतना का प्रसार हुआ ।

इसी बीच लार्ड एडवर्ड द्वितीय (१९१० ई०) की मृत्यु हो गई और पंचम जार्ज गद्दी पर बैठे । इनके शासन काल में भारत से सम्बन्धित दो बहुत ही महत्वपूर्ण बातें हुई । बंगभंग आन्दोलन को रोकने के लिए पंचम जार्ज द्वारा पच्छिम और पूर्वी बंगाल को एक में मिला दिया गया । साथ ही देश की राजधानी को कलकत्ता से दिल्ली हस्तान्तरित कर दिया गया ।

प्रयाग अधिवेशन में लार्ड हार्डिन अपने समझौतावादी दृष्टिकोण को लेकर आए । हार्डिजकी नीति भारतवासियों को दुश करने की थी । एक और जहाँ बंगाल का एकीकरण हुआ, दूसरी ओर मुसलमानों को भी अलग मताधिकार दिया गया । साथ ही १९११ ई० में अफ्रीका के प्रवासी-भारतीय पांगों का भी समर्थन करते हुए अपनी सहानुभूति व्यक्त की । यह हार्डिन्ज के समझौतावादी दृष्टिकोण का ही परिणाम था कि उस समय कांग्रेस और सरकार की कटुता कम हो गई थी । अंग्रेज नहीं चाहते थे कि हिन्दू-मुसलमान में समझौता हो तथापि कांग्रेस के उदारतावादी अंग्रेज सभापित सर विलियम वेडरवर्न ने हिन्दू-मुसलमान, नरम-गरमदल, भारत और ब्रिटेन के परस्पर विरोधी तत्वों के साथ समझौता करने का प्रयत्न किया । इस प्रयत्न के फलस्वरूप १९१६ ई० में लखनऊ कांग्रेस में हिन्दू-मुसलमान दोनों दल में समझौता हुआ और कांग्रेस की फुट भी बहुत हद तक दूर हो गई । इस प्रकार १९११ ई० से १९१६ ई० तक भारत में शान्ति का वातावरण

रना फिर भी भीतर ही भीतर क्रांति की विचारधारा सुलगती रही जिसकी छाया द्विवेदी युगीन साहित्य में देखी जा सकती है ।

सन् १९१४-१८ में यूरोप में प्रथम विश्वयुद्ध आरंभ हो गया था । इस युद्ध में भारत ने अंग्रेजी सरकार की मदद की । सहायता का हर संभव प्रयत्न उपलब्ध किया, लेकिन युद्ध की समाप्ति और मित्र राष्ट्रों की जीत पर भी देश को उसकी सेवाओं का उचित पुरस्कार नहीं मिला, न मिलने की संभावना ही थी । इन्हीं दिनों (१९१६) रूसी-क्रान्ति सफल हो गई । जापान द्वारा डराये गए इतने बड़े देश की दुर्दशा के अन्तर भी जन-चेतना की रगों में क्रांति का नया रक्त बहने लगा । नई चेतना आई । जनमानस पुनः सचेत हुआ और साहित्य संस्कृति की राष्ट्रीय परक विचार-धारा को प्राथमिकता दिया जाने लगा ।

इसी समय रौलेट एक्ट पास हुआ जिसमें अपराधी राजद्रोहियों को दमन के अधिकार निहित थे । देश भर में इसका घोर विरोध हुआ, फलस्वरूप ३० मार्च १९१६ को दिल्ली और ६ अप्रैल को पूरे देश में हड़ताल रही । इसी समय मुसलमानों ने टर्की की सन्तानुभूति में खिलाफत आन्दोलन चलाया । यह आन्दोलन भी अंग्रेजों के विरोध में था । 'रौलेट-एक्ट' के अधिकार मिलने पर जनरल डायर ने १३ अप्रैल १९१६ को पंजाब के जलियाना वाला-बाग में नागरिकों की एक शांतिपूर्ण सभा पर गोलीकाण्ड करवा दिया । कई सौ व्यक्ति मारे गये । फलस्वरूप सितम्बर १९२० में गांधी जी की सहायता से कलकत्ता कांग्रेस में असहयोग आन्दोलन की योजना बनी और दिसम्बर १९२० ई० में गांधी जी की सहायता से नागपुर अधिवेशन में शांतिपूर्ण और अहिंसात्मक उपायों से स्वराज्य के लक्ष्य को निश्चित कर आन्दोलन निश्चित हो गया, जिससे पूरे देश में उपाधि-त्याग, सरकारी उत्सव, स्कूल, कौंसिल-निर्वाचन आदि आन्दोलन के असहयोग के प्रति धूम मच गई । चर्चा और सदर राष्ट्रीयता का प्रतीक बन गया । इसका बूब प्रचार हुआ

और हिन्दू मुसलिम आन्दोलन भी बहुत सफलता पूर्वक चला ।

भारतीय समाज जातिगत वर्गीकरण में मुख्यतः हिन्दू और मुसलमान दो वर्गों में विभक्त था । हिन्दू समाज में भी ब्राह्मण, जात्री, वैश्य, शूद्र आदि विभिन्न सामाजिक वर्ग थे लेकिन अब सामाजिक संकीर्णता जातीयता पर आश्रित न रहकर समाज का राष्ट्रीयता की दृष्टि से मूल्यांकन किया जाने लगा । अरविन्द घोष ने तो राष्ट्रीयता की ही परिभाषा बदल दी । उनके अनुसार जीवन का लक्ष्य हर क्षेत्र में स्वतंत्रता प्राप्त करना है । राष्ट्रीयता ईश्वरीय वस्तु है । वह स्वयं ईश्वर है । इस तरह राष्ट्रीयता को भी आध्यात्मिक रूप दिया जाने लगा । गीता और वेदान्त के प्रभाव के कारण अरविन्द ने सन्यास में भी राष्ट्रीयता का नया दृष्टिकोण रखा तो धर्म और आध्यात्म का समन्वय कर लोकमान्य तिलक ने पंजाब और महाराष्ट्र में जन-चेतना फैलाई । गणपति उत्सव, गोरक्षा सभा, शिवाजी की जयन्ती आदि के माध्यम से राष्ट्रीयता का बीज बोया । गीता रहस्य की रचनाकर गीता के कर्मयोग की नई व्याख्या प्रस्तुत की । लाला लाजपत राय और ब्रह्मानन्द आर्य समाज द्वारा भी राष्ट्रीयता के प्रचार प्रसार में पर्याप्त सहायता मिली । पंजाब के स्वामी रामतीर्थ ने अमेरिका में वेदान्त का प्रचार किया । थियोसोफिकल सोसाइटी ने भी हिन्दू-नवजागरण में पर्याप्त योगदान दिया । लेकिन अब भी अंग्रेजों की फूट डालने की नीति काम कर रही थी । वे नहीं चाहते थे कि कांग्रेस की शक्ति में विकास हो । यही कारण था कि उन्होंने धर्म की भावना से फूट डालने का प्रयत्न करते हुए सर येयद अहमद खां को अपना अस्त्र बनाया । इसी समय मौलाना जाली ने एक 'मुसदस' की रचना की जिसमें मुस्लिम संस्कृति के उत्थान का अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णन है । इससे मुस्लिम संस्कृति को अलग समझने की प्रवृत्ति बढ़ी । लोग भूल गए कि धर्म स्वयं संस्कृति न होकर उसका एक अंग होता है । संस्कृति के प्रति भ्रान्तिपूर्ण धारणा के कारण द्विवेदी युग में संस्कृति के स्वाभाविक विकास में अवरोध आ गया ।

ऐतिहासिक भावना से प्रेरित होकर १८७५ में भारत सरकार ने पुरातत्व विभाग की स्थापना की जिसने देश के ध्वंसावशेषों के अतिरिक्त मूर्तिकला, वास्तुकला के ऐतिहासिक स्थलों को संरक्षित और संग्रहित बनाया। ऐसे तो सर विलियम जोन्स के प्रयत्न से १७७४ ई० में ही बंगाल में ऐशियाटिक सोसाइटी की स्थापना हो चुकी थी। पर कालान्तर में इसने प्राचीन ग्रन्थों की खोज और भाषा लिपि के अध्ययन के सम्बन्ध में पर्याप्त प्रोत्साहन दिया। मैक्समूलर, शापेनहार, एलीगेल आदि जर्मन विद्वानों ने वैदिक संस्कृति पाली, प्राकृत के साहित्यिक ग्रन्थों का अध्ययन किया। इनके अध्ययन से नये तथ्यों का उद्घाटन हुआ। भारतीय अतीत संस्कृति में ऐसे समृद्ध भांडार को पाकर भारतीयों के मन से चीन भावना का बहुत कुछ अन्त हो गया।

संस्कृति में कला का भी अपना महत्व है। इस दृष्टि से भारत लण्डे और विष्णु दिगम्बर ने संगीत की संगीतकारों ने सहयोग दिया। अनीन्द्र ठाकुर ने चित्रकला का पुनरुत्थान किया और आचार्य द्विवेदी ने राजा रविवर्मा के चित्रों पर काव्य की सृष्टि की करवा चित्रकला को भी प्रोत्साहित किया।

सामाजिक दृष्टि से मध्य और निम्न वर्ग की दशा और भी गिरी हुई थी। बालविवाह, मनमेल विवाह, पदप्रिदा, जाति प्रथा, दहेज प्रथा, आदि धार्मिक संकीर्णताओं में समाज की जड़ को खोखला कर दिया था। कारण समाज में अशिक्षा थी। स्त्री शिक्षा का नितान्त अभाव था। जीवनगत दृष्टिकोण की संकीर्णता के कारण देश में नाना कुरीतियाँ फैली थी।

हिन्दी साहित्य के संक्रान्ति युग में भारतेन्दुहोलीन साहित्यकार पारम्परिक शिक्षा, कला और विभिन्न उद्योग धन्धों के उपयोग और उसके प्रकार प्रसार के भी यत्नपाती थे। कारण उनकी दृष्टि में ऐसा करने से

भारत के पिछड़े आर्थिक विकास की अग्रगति मिलती । इस काल में साहित्य की बहुत सी शैलियाँ—जैसे निबंध कहानी, पत्रकारिता, उपन्यास आदि विधाओं—को ग्रहण कर उन्हें अपने समन्वयात्मक दृष्टिकोण से हिन्दी में इस भाषा के अनुरूप ढाला गया । पुनरुत्थान युग में इस प्रवृत्ति का और भी विकास हुआ । कारण उद्योग धन्यों एवं मित्तों से उत्पादन वृद्धि के कारण भारत में उन्हीं परिस्थितियों की बहुत कुछ पुनरावृत्ति हो रही थी जो ब्रिटेन में थी ।

साहित्य क्षेत्र में ब्रजभाषा धीरे-धीरे मंद होती जा रही थी और गद्य-पद्य दोनों ही क्षेत्रों में उसका स्थान खड़ी बोली ले रही थी । पं० महावीर प्रसाद द्विवेदी ने सरस्वती के माध्यम से खड़ी बोली के आन्दोलन को आगे बढ़ाया । साहित्य में छंद और शैली की दृष्टि से नये प्रयोग किये जाने लगे । अंग्रेजी और संस्कृत का भी पर्याप्त प्रभाव ग्रहण किया गया । उसका बहुत अध्ययन किया जाने लगा । ओथर पाठक ने गोल्डस्मिथ की कविताओं का हिन्दी में अनुवाद भी प्रस्तुत किया । आचार्य द्विवेदी कालिदास से प्रभावित थे उन्होंने संस्कृत की अलंकार विधान, शैली, छंद विधान, प्रकृति चित्रण, संस्कृत पदावली को हिन्दी में प्रोत्साहित किया । पश्चात्त्य साहित्य और विचारधारा के सम्पर्क में आने और देश के राष्ट्रीय जागरण के प्रभाव के कारण लोगों में धर्म की अंध दासता और अंध विश्वास की जगह दार्शनिकता और कलात्मकता बढ़ती जा रही थी । जीवन के प्रति एक बौद्धिक दृष्टिकोण होता जा रहा था । अतः समग्र दृष्टि से मूल्यांकन करते हुए यह कहें कि यद्यपि पंथक काव्य के भाव और विषय को भार-तेन्दु ने बदला पर उसके भाषा और छंद आदि को बदलने का श्रेय आचार्य महावीरप्रसाद द्विवेदी को ही है कल-कलम तो अत्युक्ति न होगी ।

निबंध और गीत काव्यों का एक प्रकार से नितान्त अभाव था । बीसवीं शताब्दी के प्रथम बीस-पच्चीस वर्षों में महाकाव्य, खण्डकाव्य, आत्म्यात्मक काव्य, प्रेमात्म्यात्मक काव्य और गीतिकाव्य की रचना हुई और

शब्द भाषाआ, भाव प्रकाशन शैली आदि की दृष्टि से खड़ी बोली का नवीन विकास और उत्कर्ष उपस्थित हुआ फिर भी प्रधानता इतिवृत्त काव्य की रही किन्तु उसके भावपूर्ण कविता की और अलंकार, रस, गुण आदि से मानव जीवन की उच्च वृत्तियाँ और भावनाओं की प्रकृति वर्णन में मनः कल्पित दृश्यों की व्यंजना की ओर विकसित हुआ ।^४

द्विवेदी युग की कविता को आदर्शवादी की संज्ञा से अभिहित किया जा सकता है किन्तु यह आदर्शवाद पूंजीवादी सम्यता से प्रभावित है और न सामंतवाद से ही वर्तु वैचारिक दृष्टिकोण से दोनों का समन्वय दीख पड़ता है । कारण इस युग के कवि अतोन्मुख होते हुए भी वर्तमान से न अनभिज्ञ हैं न विमुख । "..... इन कवियों ने बड़ी उत्सुकता से तत्कालीन राजनीतिक, आर्थिक सामाजिक आन्दोलनों का स्वागत किया और समस्याओं को सुलभाने का प्रयत्न किया ।^५ कवियों ने अपने सुधार की मनोवृत्ति के कारण ही उपदेश के साथ खंडन-मंडन की शैली अपनाई, साथ ही सौन्दर्य और प्रेम आदि विषयों पर काव्य की सृष्टि करते हुए भी बहुत हद तक सतर्कता बरती कि इस युग का काव्य लोक जीवन और स्वाभाविकता से दूर वर्णनात्मकता के साथ स्थूलता मिश्रित नीरस मनोभाव का प्रतीक बन गया । यद्यपि कवि अपने कर्तव्य के प्रति सचेत थे, उन्होंने सामाजिक , आर्थिक दशा सुधारने के दृष्टिकोण से ही काव्य रचना की, उनकी लेखनी से संस्कृति की रक्षा, देश-जाति के अम्युदय का स्वर फूटा तथापि आने वाली पीढ़ी के कवियों ने उनके मार्ग का अनुसरण नहीं किया । कदाचित् आगायी पीढ़ी का मन द्विवेदी-युग के स्थूल इतिवृत्तात्मक काव्य के नीरस, धाँधे आदर्श के प्रति विद्रोह से भर उठा था । अब उनका दृश्य बन्धनों से मुक्त हो कर स्वच्छन्द रूप से आत्म-

४ : हिन्दी साहित्य कोश, भाग १, पृ० ३८०

५ . आधुनिक काव्यधारा का सांस्कृतिक स्रोत, पृ० १६५

दर्शन और अपनी अनुभूतिमय अभिव्यक्ति को प्रकट करना चाहता था । अतः उपर्युक्त दोनों युग की सबसे बड़ी विशेषता है कि इसने ह्यायावाद की पृष्ठ-भूमि तैयार की । जिसमें रीतिकाल के सामन्ती सभी प्रवृत्तियों का बहिष्कार कर, जीवन के प्रति काव्यात्मक यथार्थ की सृष्टि कर महान् सरस और सुन्दर काव्य का सृजन किया । यद्यपि रीतिकाल की शैली के आधार पर रचनाएं अब भी की जाती रही पर उनका कोई महत्व नहीं था । क्योंकि उन कवियों की दृष्टि भी नये युग और उसकी प्रवृत्तियों से प्रभावित होती : रही थी ।

सं० १

अध्याय १-संस्कृति

संस्कृति

सम्यक् दृष्टिकोण से यदि विश्व की 'संस्कृति' का मूल स्रोत ढूँढ़ा जाय तो कदाचित् हमें धरा की उत्पत्ति के अनन्तर अनुष्य की उत्पत्ति से अधुनातन विकास तक एक निश्चित रेखा खींचनी होगी जिसमें अरबों वर्ष का इतिहास समाहित होगा । पर यदि अर्थगत दृष्टिकोण से संस्कृति पर दृष्टिपात किया गया तो कहा जा सकता है कि इसको विभिन्न कालों में भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयुक्त किया गया । कतिपय कवियों और कलाकारों ने सौन्दर्य चेतना को संस्कृति का अनिवार्य चिह्न माना । इसके विपरीत नीति शास्त्रज्ञों ने सदाचार एवं सद् व्यवहार को उसके लक्षणों के रूप में प्रधानता दी ।^१ इस प्रकार युग के अनुरूप संस्कृति के अर्थगत प्रयोग में क्रमशः अर्थ विस्तार और अर्थ संकुचन होता गया । इसे यदि प्राचीन ग्रन्थों के आधार पर देखें तो वाजसनेही संहिता में संस्कृति^२ सम्पूर्णता (*perfection*) तैयार होना (*making ready, preparation*) एतरेय ब्राह्मण में निर्माण^(formation) भागवत पुराण में पवित्रता (*holloving, consecration*) के अर्थ में प्रयोग किया है तो वैजयन्ति (*vaijayanti*) में —

“ समानः प्राणभेदे त्रिष्वैकं समरसाधुषु ।

संकारो न संस्कृति स्त्री संकल्पप्रतिपत्नयोः । ”^३

कहा गया है । यजुर्वेद में —

“ संस्क्रियते मानवः अनया इति संस्कृतिः ”^४

१: मानव और संस्कृति, पृ० १६६

२: ए संस्कृत इंगलिश डिक्शनरी, पृ० ११२१

३. वैजयन्ति विरचितायां वैजयन्त्या , त्रयोदशकाण्डे नानासिंहा-

ध्याय, पृ० २६४

सदाचार के अर्थ में प्रयुक्त किया गया है। पर संस्कृति के स्वतंत्र रूप की अपेक्षा इसे आलोच्य क्रायावादी कवियों के साहित्य के आधार पर ही विवेचन करना अधिक युक्तिसंगत होगा।

प्रसाद—

जयशंकर प्रसाद के अनुसार^१ संस्कृति सौन्दर्यबोध के विकसित होने की मौलिक चेष्टा है।^५ यह मानते हुए कि ज्ञानबोध विश्वव्यापी वस्तु है, इनके केन्द्र-देश, काल और परिस्थितियों से तथा प्रधानतः संस्कृति के कारण भिन्न भिन्न अस्तित्व रखते हैं।^६ भौगोलिक परिस्थितियों और काल की दीर्घता तथा उसके द्वारा होने वाला सौन्दर्य-सम्बन्धी विचारों का सतत अभ्यास एक विशेष ढंग की रुचि उत्पन्न करता है और वही रुचि सौन्दर्य-अनुभूति की तुला बन जाती है, इसी से हमारे सजातीय विचार बनते हैं और उन्हें स्निग्धता मिलती है। इसी के द्वारा हम अपने रत्न-सहन, अपनी अभिव्यक्ति का सामूहिक रूप से संस्कृति रूप में प्रदर्शन कर सकते हैं। यह संस्कृति विश्ववाद की विरोधिनी नहीं क्योंकि इसका उपयोग तो मानव-समाज में आरम्भिक प्राणित्व-धर्म में सीमित मनोभावों को सदा प्रशस्त और विकासोन्मुख बनाने के लिए होता है। धर्मों पर भी इसका चमत्कारपूर्ण प्रभाव दिखाई देता है।^७

प्रसाद : निष्कर्ष—

१. सौन्दर्य बोध के विकसित होने की मौलिक चेष्टा है।
२. कोई संस्कृति विश्ववाद की विरोधिनी नहीं।
३. सीमित मनोभावों का प्रशस्त करती है।

५. काव्य और कला तथा अन्य निबंध, पृ० २८

६. पृ० २८

७. पृ० २८

पंत—

पंत के शब्दों में कहा जा सकता है कि 'संस्कृति मानव चेतना का सार पदार्थ है, जिसमें मानव जीवन के विकास का समस्त संघर्ष, नाम, रूप गुणों के रूप में संचित है, जिसमें हमारी ऊर्ध्वगामी चेतना या भावनाओं का प्रकाश तथा समतल जीवन और मानसिक उपलब्धियों की छायाएं गुम्फित हैं, जिसमें हमें सूक्ष्म और स्थूल दोनों धरातलों के सत्यों का समन्वय मिलता है। संस्कृति में हमारी धार्मिक नैतिक तथा रहस्यात्मक अनुभूतियों का ही सार - भाग नहीं रहता, इसमें हमारे सामाजिक जीवन में बरते जाने वाले आचार-विचार एवं व्यवहारों के भी सौन्दर्य का समावेश रहता है।'

पंत : निष्कर्ष—

१. मानव की चेतना का सार रूप है।

महादेवी—

महादेवी के शब्दों में — 'संस्कृति शब्द से हमें जिसका बोध होता है, वह वस्तुतः ऐसी जीवन-पद्धति है, जो एक विशेष प्राकृतिक परिवेश में मानव निर्मित परिवेश संभव कर देती है और फिर दोनों परिवेशों की संगति में निरन्तर स्वयं आविष्कृत होती रहती है। यह जीवन पद्धति न केवल वाह्य, स्थूल और पार्थिव है और न मात्र आन्तरिक, सूक्ष्म और अपार्थिक वस्तुतः उसकी ऐसी दोहरी स्थिति है, जिसमें मनुष्य के सूक्ष्म विचार, कल्पना भावना आदि का संस्कार उसकी चैष्टा, आचरण कर्म आदि के परिष्कार में व्यक्त होता है और फिर चैष्टा, आचरण आदि वाह्याचार की परि-

ष्कृति उसके अन्तर्गत पर प्रभाव डालती है ।^६

महादेवी : निष्कर्ष—

१. जीवन पद्धति है ।
२. यह प्राकृतिक परिवेश में मानव परिवेश की संगति बैठाती है ।
३. वाङ्मयार की परिष्कृति एवं अन्तर्जगत पर प्रभाव से सम्बन्धित है ।

निराला—

निराला ने प्रत्यक्ष रूप से संस्कृति की परिभाषा नहीं की, पर अपने साहित्य में जिस तरह संस्कृति शब्द का प्रयोग किया है उससे इसका अर्थ स्पष्ट होता है । उन्होंने तुलसीदास कालीन भारतीय संस्कृति के विषय में कहा कि —

भारत के नम का प्रभावपूर्ण
शीतलच्छाया सांस्कृतिक सूर्य
अस्तमित आग रे—तमस्तूर्य दिङ्मण्डल,
उर के आसन पर शिरस्त्राण
शासन करते हैं मुसलमान ,^{१०}

अर्थात् मुसलमानों के आक्रमण से हिन्दू संस्कृति का जो छास हो गया है, उसी का यहाँ वर्णन है ।^{११}

६. हिमात्म्य, भूमिका, पृ० ११

१०. तुलसीदास, पृ० ११

११. ,, , टिप्पणी, पृ० ६३

दूसरे शब्दों में कहा जाय तो सुसलपानों के द्वारा विजित किये जाने पर हिन्दुओं के जातीय संस्कारों का हास हुआ । अतः कहा जा सकता है कि निराला जातीय संस्कारों को ही संस्कृति कहते हैं ।

निराला : निष्कर्ष—

१. जातीय संस्कार ही संस्कृति है ।

रामकुमार—

रामकुमार वर्मा ने संस्कृति की परिभाषा नहीं की । पर उन्होंने जिस 'मानव संस्कृति' का उल्लेख किया है उससे उसका दृष्टिकोण स्पष्ट होता है । उनके अनुसार 'मानव संस्कृति का विकास शताब्दियों से दो शक्तियों से प्रेरित होता रहा है । बुद्धि तत्त्व और भावना तत्त्व ।' १२ साथ ही 'भावना तत्त्व ने मानव को सहृदयता प्रदान की । इस सहृदयता से उसने काव्य, संगीत, नृत्य, नाट्य, चित्र और मूर्ति तथा अनैकानैक भावना-प्रवण शिल्पों का निर्माण किया ।' १३

अतः डा० वर्मा ने संस्कृति में जातीय संस्कार की महत्ता का भी प्रतिपादन किया है । १४

रामकुमार : निष्कर्ष—

१. संस्कृति के विकास में बुद्धि और भाव तत्त्व आवश्यक है ।

२. जातीय संस्कार की महत्ता स्वीकार की ।

१२. साहित्य चिन्तन, पृ० २४

१३. " " " पृ० २६

१४. " " " पृ० ८४

समग्र निष्कर्ष—

श्रुतः उपर्युक्त परिभाषाओं के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के शाय्यावादी कवियों ने संस्कृति को सम्पूर्ण मानव चेतना के सार-रूप में ग्रहण किया। यह एक जीवन पद्धति है जिसके आधार पर सौन्दर्य बोध के दृष्टिकोण में विस्तार होता है। सौन्दर्य बोध के विस्तार में भी जातीय संस्कारों का बड़ा महत्व है। १५ इन संस्कारों में मानव जीवन के संघर्ष, नाम, रूप, गुण तथा सामाजिक, धार्मिक, नैतिक आचार-विचार आदि सब कुछ आ जाता है।

वर्गीकरण के दृष्टिकोण से संस्कृति के बाह्य और आन्तरिक दो भागों में बांटा जा सकता है। पर आन्तरिक विचार ही बाह्य आचार को प्रभावित करते हैं। बुद्धि पदा से सांस्कृतिक तत्त्व के चिन्तन एवं दार्शनिक पदा का (सुदृढ़ रूप है दूसरी ओर उसके भाव पदा के अन्तर्गत काव्य, संगीत, नृत्य, नाट्य, चित्र, मूर्ति आदि कलाओं का सांस्कृतिक सम्पन्नता के लिए महत्वपूर्ण स्थान है। एक देश की संस्कृति का दूसरे देश की संस्कृति से

१५. संस्कार का पर्याप्त महत्व + प्राचीन ग्रन्थों में भी देखने को मिलता है।

हान्दोग्योपनिषद् (४-१६-१, २) में तयोरन्यतरां मनसा संस्कारीति के सूत्रों ब्रह्मा वाचा..... मिलता है। प्रयोग बहुलता की दृष्टि से जैमिनी के सूत्रों (३. १३, ३, २, १५ व १७, ३. ८. १, ६. ४२, ४४, ६. ३, २५, ६. ४, ३३, ६. ४, ५० व ५४, १०. १, २ व ११) में संस्कार का उल्लेख अधिक मिलता है जिसमें उसका आशय यज्ञ की उस क्रिया से है जिससे मनुष्य की शुद्धि होती है। श्वर स्वामी ने भी अपने भाष्य में संस्कारों नाम स भवति यस्मिन्जाते पदार्थो भवति योग्यः कस्यचिदर्थस्य (श्वर स्वामी ने भी अपने भाष्य में संस्कार से वस्तु या व्यक्ति किसी के योग्य बनता है तो यज्ञ वर्तिकार कुमारिल की आरणा है कि —

योग्यतां चादधानः क्रियाः संकार इत्युत्पन्ते (यंत्रवर्तिक ,

जातीय गुणों में अलग होने के कारणों पर भी छायावादी कवियों ने प्रकाश डाला उनकी दृष्टि में इसका कारण भांगोलिक परिस्थितियों और देश-कालगत अन्तर ही है जिनसे सजातीय विचारों की उद्भावना होती है। कदाचित् यही कारण है कि सांस्कृतिक तत्त्व की एकता रहने पर भी विश्व में नाना संस्कृतियों का उद्भव और विकास संभव हो सका।

पिछले पृष्ठ का शेष—

पृ० १०७८) शंकराचार्य का कथन है कि—

‘संस्कारोहि नाम गुणाधानेन वा स्याद् दोषापनधनेन वा’
(वेदान्त सूत्र शंकर १. १. ४) मन्नाकवि कालिदास ने भी कुमार संभव के सर्ग १:२८, सर्ग ७: ६ और रघुवंश के १५:३१ और २५:७१ तथा अधिज्ञान-शाकुन्तलम् के अंक ६ श्लोक में संस्कार को अधिक स्पष्ट रूप से प्रयोग किया जिसका अर्थ रमणीयता, शुद्धता और पवित्रता है। श्री काँछे ने संस्कार को नए गुणों का उत्पादन कहा है जिससे दोष, पाप, अपराध आदि का निवारण होता है। धर्मशास्त्र का इतिहास अध्याय ६, पृ० १६१) कौशगत अर्थ में इसे -- शोधन, परिप-कार: करण, परिमार्जन, (आदर्श हिन्दी संस्कृत कौश: रामस्वरूप शास्त्री) के अर्थ में भी प्रयोग किया गया है।

अतः स्पष्ट है कि उपर्युक्त विवेचना में संस्कार (हरीत ने संस्कार को ब्रह्म संस्कार और दैव संस्कार दो भागों में विभाजित किया है। गौतम ने संस्कारों की संख्या ४० बताई है और अंगिरस ने मात्र २४ ही। ऐसे मुख्य १६ संस्कार हैं) के विभिन्न अर्थगत दृष्टिकोण भी संस्कृति में समाहित हैं क्योंकि संस्कारों की समष्टि ही संस्कृति है।

खण्ड १

अध्याय २-मानवता

मानवतावाद

आलोच्य विषय के श्रयावादो कवियों ने 'संस्कृति और मानवता को अनिवार्य रूप से सम्बन्धित किया। उसे संस्कृति का अनिवार्य एवं आवश्यक तत्त्व बताया और उसी भावना से प्रेरित होकर अपने काव्य और काव्योत्तर साहित्य में मानवता के विकास में बाधक सभी अमानवोय प्रवृत्तियों का घोर विरोध किया।

श्रयावादो कवियों के समस्त मानवतावादो विचारधारा के रूप में 'अतिमानव' (अरविन्द), 'विश्वबन्धुत्व' (रवोन्द्र), आदर्श सामाजिक व्यवस्था (माकसी) से भी पूर्व पाश्चात्य विचारधारा के रूप में एक लम्बो परम्परा मिलती है। इस विचारधारा में मानवता शब्द का प्रथम प्रयोग सोलहवों शताब्दी के रेनेसां काल के विचारकों द्वारा हुआ। सोलहवों शताब्दी में यह मानव प्राणों के भलाई के निमित्त विस्तृत अर्थ में प्रयुक्त होने लगा। नेमांट ने मानवता के जिते मूलभूत दस तत्वों को चर्चा को है वे मानवता सम्बन्धी पाश्चात्य धारणा के अर्थ-विस्तार के परिचायक हैं।^१

आधुनिक मानवतावादो पृष्ठभूमि में विभिन्न प्रतिक्रियाएं एवं प्रभाव दोष पड़ते हैं। नितान्त भाग्यवादो ईश्वरवादो दृष्टि को प्रतिक्रिया, विभिन्न धर्मों को आदर्श सौंदर्य-वादो दृष्टि, प्रकृतिवादो विचारधारा, विज्ञान और उसको उपलब्धियां, प्रजातांत्रिक विचारधारा और सामाजिक अधिकारों के प्रति जागरूकता, भौतिकवादो जीवन दृष्टि, पुनर्जागरण काल को मानवतावादो दृष्टि व्यक्ति को कार्यक्षमता उपलब्धियां पर हुई आस्था और कला और साहित्य के विशाल परिप्रेक्ष्य में समन्वय से निर्मित इसका जन्म नवमानवतावादो विचारधारा के रूप में विकसित हुआ।

अपने पूर्व निर्मित स्वरूप में मानवतावाद -- रेनेसां का मानवतावाद, कैथोलिक या अन्तर्धार्मिक मानवतावाद, व्यक्तिपरक मानवतावाद या प्रकृतिवादो मानवतावाद^२ को तत्सम्बन्धी विचारधारा से श्रयावादो मानवतावाद में पर्याप्त अन्तर दोष पड़ता है

१- The Philosophy of Humanism, Page 9.10.11

२- आलोचना काव्यालोचन शेषांक, पृ० ६८

क्योंकि कथावादो कवियों ने मानवतावाद को मात्र भौतिक स्तर पर ही नहीं स्वीकार किया और न 'विश्ववन्द्यत्व'^३ को साधारण भाई-चारे के ही सोमित अर्थ में ग्रहण किया है। इसका कारण यह है कि पाश्चात्य विचारकों ने भौतिक दृष्टिकोण से प्रेरित हो मानव को केन्द्र में रख सारे प्रक्रिया, शोध, उत्पादन, सत्य तथा न्याय का मापदण्ड निर्धारित किया^४ था, जिसमें कथावादो कवियों की तरह वाक्यात्मिकता का अंश नहीं देखने को मिलता क्योंकि उन्होंने आलोच्य कवियों की तरह मानवैतर सत्ता को स्वीकार नहीं किया था। पर अमानवीय यांत्रिकता का विरोध दोनों में देखने को मिलता है।

साहित्य के ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखें तो मध्यकाल में समस्त सामाजिक व्यवस्था के धर्म से सम्बद्ध आवृत होने के कारण मूल्य सम्बन्धो मापदण्ड दिव्य शक्तियों से संबंधित थे। उसमें उलझा मानव एक निरोह प्राणी था। कालान्तर में भी भारतेन्दु युग में साहित्यकारों का द्वारा मानवता संबंधो प्रश्न नहीं उठाया गया क्योंकि वह आधुनिक युग का संक्रान्ति काल है। द्विवेदो युग में मात्र इस विचारधारा को पीठिका का निर्माण हो रहा था। वर्ण, जाति, लिंग, भाषा, धर्म और राष्ट्रीयता के सोमित दायरे में ही परस्पर एकदूसरे के बीच शताब्दियों से जुदो वाक्यों को भरने का जाने या अनजाने प्रयत्न हो रहा था। कालान्तर में यह विचारधारा विस्तार पाती गई। मानवीय संप्रवृत्तियों का विकास, व्यक्ति और समाज का दृष्टिकोण और एकदूसरे को सापेक्षिकता को मून्यांकित करने पर धर्म, जाति ही नहीं, राष्ट्रीयता को भी सोमाएं और तत्सम्बन्धित सारे विवाद निर्णय सिद्ध हो गए। उसी वैचारिक उपलब्धि के विकास क्रम में कथावादो कवियों द्वारा मानवतावादो विचारधारा का निर्माण हुआ। वैचारिक विकास को दृष्टिसे मानवतावादो विचारधारा को यह रूपरेखा प्रसाद, पंत, निराल महादेवी और रामकुमार में देखने को मिलती है। अतः विश्लेषण को दृष्टि से आलोच्य कवियों को क्रमशः ही देखना अमोष्ट होगा।

३- Encyclopedia of religion and ethics, part 5, p, 727

४- The world book Encyclopedia, part H, P. 385

प्रसाद

जयशंकर प्रसाद के काव्य साहित्य में वैचारिक स्तर पर सर्वप्रथम कामायनी में हो सम्बन्धी विचारधारा की अभिव्यक्ति देख पड़ती है। उनके विश्वमानवता मानवता के निमित्त मानव को ही शिव रूप माना जो कि उनको दृष्टि में मानवता का सर्वोच्च प्राप्य है। कदाचित् इस उद्देश्य से प्रेरित होकर उन्होंने मानव को उद्भवना को जोकि कामायनी में मानव मानवता के अभ्युदय और विकास का प्रतीक है। कवि को धारणा है कि मानवता की समृद्धि के लिए विधाता को यह कल्याणी सृष्टि भूतल पर पूर्ण रूप से सफल हो, * ५ उसको कोर्ति अन्ति, भू, जल में भी विस्तार पातो जाय। * ६ इस लक्ष्य की प्राप्ति के निमित्त अस्त व्यस्त शक्ति के विघ्न-कण का समन्वय कर समस्त मानवता विजयिनी हो जाय। * ७ इसीलिए ब्रह्मा मनु को निर्भय होने का संदेश देती, * ८ साथ ही अपने सब को विस्तृत कर सबको सुख बनाने * ९ को प्रेरणा देती है। यहाँ यह भी स्पष्ट है कि नितान्त व्यक्तिवादो विचारधारा पर आधारित कौन विकास नहीं कर सकता क्योंकि वैसे स्थिति में एकांगी स्वार्थ से प्रेरित होकर मानवता का लक्ष्य पाना तो दूर * १० स्वयं वह अपना ही नाश आमंत्रित करेगा।

वैदिक परम्परा के अनुरूप सृष्टि के पीछे चैतन्य तत्त्व को निहित मान यहाँ मानवता के गौरवपूर्ण भविष्य को धारणा मनु को अमृत-पुत्र मानकर को गर्व है किन्तु आधुनिक नव मानवतावादो * ११ दृष्टि इससे कुछ भिन्न है। वह मनुष्य को निश्चित रूप से किसी अविनश्य (अमृत) चिन्मय तत्त्व से हो उत्पन्न नहीं मानतो वरन् प्रकृति और जड़ पदार्थों को परिणति के रूप में उसको व्याप्य करने को चेष्टा करती है। कवि का देव सृष्टि को जोर भी आकर्षण नहीं दोब पड़ता क्योंकि कामायनी चिन्ता सर्ग में विनासमय प्रवृत्तियों * १२ के कारण हो उसका अन्त दिखाया गया है।

उनके नाटकों से भी मानवतावादो विचारधारा को पुष्टि होती है। इससे पता चलता है कि काव्य के अतिरिक्त नाटक साहित्य में भी नवमानवता का स्वरूप वैचारिक

५- कामायनी, पृ० ६८

८-कामायनी, पृ० ६८

११-कामायनी, पृ० १४०

६- वल्लो, पृ० ६८

९-वल्लो, पृ० १४२

१२-वल्लो, पृ० १८, १९, २०, २३

७- वल्लो, पृ० ६९

१०-वल्लो, पृ० १४३

उपलब्धि के रूप में अभिव्यक्ति पाने लगा था । उसे विशाख के संवाद में भी देखा जा सकता है जोकि मनुष्य को मनुष्य के स्तर पर देवता चाहता है । साथ ही वह दौनता, अपमान, धिक्कार और पशुता से व्यक्ति को ऊपर उठने का संदेश देता है ।^{१३} दूसरी ओर मातृगुप्त के माध्यम से स्कन्दगुप्त में भी बड़े यह कथन कि 'मनुष्य ! तुम्हारे हिंसा का उतना ही लोभ है, जितना एक भूखे भेड़ियों को ! तब भी तेरे पास उससे कुछ विशेष साधन हैं -- क्लृप्त-कपट, विश्वासघात, कृतघ्नता और पैसे अस्त्र इनसे भी बढ़कर प्राण लेने की कला कुशलता ।'^{१४} ----- मानवता की लक्ष्य प्राप्ति के निमित्त मनुष्य को इन सबका त्याग करना होगा ।

प्रसाद ने मानव और मानवता को चरम उपलब्धि को किसी भी वस्तु से ऊंचा माना इसका प्रभाव पद्मा के संवाद में भी देखा जा सकता है कि -- 'मनुष्य होना राजा ! होने से अच्छा है ।^{१५} समस्त मानवी सृष्टि करुणा के लिए है^{१६} और उपकार, करुणा, समवेदन और पवित्रता मानव हृदय के लिए ही बने हैं ।'^{१७}

उक्त उद्धरणों में प्रसाद को मानवतावादो दृष्टि का आन्तरिक स्वरूप स्पष्ट होता है और उसके स्रोत का भी संकेत मिलता है । अहिंसा, करुणा बाँध मत की ओर संकेत करती हैं और उपकार, पवित्रता, समवेदना आदि वैदिक जीवन के वादश्यों की ओर । प्रसाद ने अपनी सार-ग्राह्यता दृष्टि से मानवता के केन्द्रीय रूप को लक्षित किया था । स्वाभिमान को चेतना और पशुता के स्तर से ऊपर उठने की स्वाभाविक वृत्ति को उनके दृष्टिकोण में महत्वपूर्ण स्थान देने को मिलता है ।

तितली, कंकाल और क्रावती में भी कुछ ऐसे स्थान हैं जिनसे उनको उस विचारधारा की पुष्टि होती है । मनुष्य के जीवन का लक्ष्य मानवता की प्राप्ति है । यह तभी संभव है जब मनुष्य अपनी सोमित परिधि से निकल कर संपूर्ण समाज की 'कल्याण-कामना' में^{१८} लगे । पर जब जीवन के केवल एक पार्श्व-चित्र से उपस्थित होकर मनुष्य, दुर्बलता को उसकी अन्य संभावनाओं से ऊपर कर लेता है तब उसको स्वाभाविक गति जकड़ो-सो बन जाती है ।^{१९} इसलिए त्रैलोक्यवाद, धार्मिक पवित्रतावाद, आभिजात्यवाद इत्यादि अनेक

१३- विशाख, पृ० २१

१६- अजातशत्रु, पृ० २४

१६- क्रावती, पृ० १०२

१४- स्कन्दगुप्त, पृ० ८५

१७- वही, पृ० ६५

१५- अजातशत्रु, पृ० २५

१८- तितली, पृ० १२६

रूपों में फैले हुए सब देशों के भिन्न-भिन्न प्रकार के जातिवाद 120 को दूर कर 'मानवता' के नाम पर सबको मले 21 लगाने की आवश्यकता है ।

प्रसाद : निष्कर्ष

१- मानन्द ही मानवता का सर्वोच्च प्राण्य है ।

२- मानवता का लक्ष्य प्राप्त करने के लिए 'मानव' की उद्भावना की गयी । यह भावो मानवता का प्रतीक है ।

३- मानवता का लक्ष्य सुख के अर्जित विस्तार में सबको सुखी बनाते हुए अपने को सुखी बनाने में है ।

४- नितान्त व्यक्तिवादो विचारधारा मानवता के विकास में बाधक है । इसके लिए आवश्यक यह है कि मनुष्य पशुता से विरत होकर मनुष्यता के स्तर पर जीवन व्यतीत करे । यह आर्य देवन्त की ओर नहीं है क्योंकि प्रसाद ने मानव सृष्टि के चरम विकास में ही देव सृष्टि की अर्थात्ताओं के पूर्ण होने की कल्पना की है ।

५- मानव, श्रद्धा, विश्वास, मातृगुण और पद्मा प्रसाद की मानवतावादो विचारधारा के स्पष्टीकरण में सहायक है । उन्हें इस विचारधारा के प्रतीक रूप में भी ग्रहण किया जा सकता है ।

पंत

मानवतावादो विचारधारा का जन्म तत्कालीन समाज के अमानवीय तत्त्वों के विरोध में हुआ । कवि समाज से संतुष्ट नहीं था । यही कारण है कि उसने जिस असित युग-मानव को प्रतिनिधि रूप में चित्रित किया है वह भूख से त्रसित जोर्ण-शोर्ण कितना दुर्लभ है कि अपने पैरों पर ठीक से चल सकने में भी असमर्थ है । 22 कवि को विचारधारा ऐसे मानव की देख आक्रान्त हो उठती है । समाज में इस दयनीय स्थिति के कारण स्वयं उसके सदस्य है । मानव ही मानव का सर्वाधिक भक्तक है । उसकी

बुद्धि भौतिक मंद से प्रान्त हो गई है। यही कारण है कि वह दानव बनकर अंधाधुन्य आत्मघात करने का प्रयत्न कर रहा है। शोषक-शोषित में युग विभक्त होकर विभिन्न जाति-पांति, वर्ग-श्रेणी में स्तशः खण्डित हो गया है।^{२३} जीवन-रस और एकता को गँव है। अनेकता आप्त है। जन अज्ञांत है।^{२४} पर प्रवचना यह है कि यहाँ मूढ़, असम्य, उपेक्षित और दुषित जन हो उपकारक हैं। दानो, धार्मिक, पंडित, उपदेशक ब्र लोकप्रतारक है, यही कारण है कि इस देश में प्रकृति, धाम, तृण-तृण, कण-कण प्रफुल्लित और जोड़ित रहने के बावजूद भी अकेला मानव हो चिर विषण्ण जीवन-मृत सा प्रतीत होता है।^{२५} देश-काल पर का पाकर भी स्वयं वह हृदय से मानव नहीं रह गया है^{२६} क्योंकि उसने युगों से अपने पशु-तन को विभिन्न नैतिक कहे जाने वाले बंधनों से जकड़ रक्खा है। पर अब पशु-नर भी युगों के गड़ित जीवन से विद्रोह कर उठा है कि वह मानव जीवन का लांकून, रीति नोतिगों का निर्मम और अनुचित शासन नहीं सहन करेगा।^{२७} यह विद्रोह नवयुग का सूचक है।^{२८}

मनुष्य भौतिक वज्ञानिक उपलब्धियों पर गर्व करता है। पर इन उपलब्धियों से क्या लाभ यदि वह त्रिशंकु और संपाति सा हो बना रहे, आवश्यकताओं को पूर्ति न कर सके, घरा के प्रति अपना दायित्व न निभा सके और ^{जिमी} गृहों पर प्रभुत्व को महत्वाकांक्षा रखे? दूसरे ओर आणविक युग के सैनिक अस्त्र-शस्त्र, धृणा, स्पर्धा, हिंसा के बोज लिए मानवता को कैतु की तरह लोलने को अगसर हों लोग प्रलयकारो प्रलोपास्त्रों को रचना कर रहे हैं।^{२९} युवकों का मन द्वेष दग्ध कुंठित है। वे अमन्य आत्मस्वाभिमान से खे रिक, पराजित, हताश, अहमन्यता के पीछे पागल हैं।^{३०} इसलिए विश्व मानवता को शक्तियों को खी कर घ्रास और विघटन को ओर अगसर हो रहा है, मानव मन अणु-ध्वंस प्राँद युग से गुजर रहा है।^{३१} पंत के अनुसार मानवतावादी विचारधारा के निर्माण हेतु उपर्युक्त सभी अमानवीय विसंगतियों को हटाना होगा।

२३- शिल्पी, पृ० ६३

२६-चिदंबर, पृ० ६८

२६-लोकायतन, पृ० ३७०

२४- स्वर्णाकिरण, पृ० ८२

२७-बली, पृ० ५४

३०-बली, पृ० ३६

२५- चिदंबर, पृ० ६७

२८-बली, पृ० ४६

३१-बली, पृ० ६४७

यदि उनके साहित्य के आधार पर मानवतावादी विचारधारा का विश्लेषण करें तो उच्चास, ग्रन्थि, वोणा, पल्लव और गुंजा में यह विचारधारा नवीं देखने को मिलती । सर्वप्रथम मानवतावादी विचारधारा युगान्त में मिलती है और बाद को रचनाओं में यह क्रमशः विस्तार पाती गई ।

पंत के अनुसार सभी जातों को सोनाहं है, पर जीवन सोनाविलोम है । मनुष्य में कभी स्वाभाविक है । पर उसमें दोष के अतिरिक्त गुण भी हैं । जहां तक मनुष्यत्व का गुण है जेवों के प्रति आत्मबोध को मनुष्य को परिणति है ।^{३२} विद्या, वैभव, गुण विशिष्टता मानव के भूषण है किन्तु बिना जीव प्रेम के ये सब व्यर्थ हैं ।^{३३} युग के मनुष्य ने मानवता को कोमल पहचानी और जाति, वर्ग, श्रेणी वर्ग को दुर्धर भित्तियों को तोड़ कर वह बाहर निकला ।^{३४} जीवन को समस्त लुप्तता मानव जीवन से भिट गई ।^{३५} अब कवि नव जीवन को नव इन्द्रिय प्राण करता है जिससे वह नव मानवता का अनुभव कर सके ।^{३६} केतन उपवेतन मन पर विजय पा सके^{३७} और जीवन निर्माण कार्य में सतत रत मंगलमय स्वर्ग रच सके । जिससे मनुष्य जीवन में मानव वैश्वर के रूप में अवतरित होकर परा पर स्वर्णयुग का सृजन कर सके ।^{३८}

मानवता को पहली शर्त एकता और उसके विपरीत भिन्नता मानवता को निशानी है ।^{३९} यह एकता, जाति, वर्ण, धर्म एवं विभिन्न संकुचित दायरों को मिटाती है । युग मानव को भूत योनि के संघर्षों से मुक्त करती है ।^{४०} उसको दृष्टि में जाति, वर्ण, और धर्म के लिए रक्त बहाना बर्बरता है, कितना अच्छा हो यदि हम हिन्दू-मुस्लिम और ईसाई कहलाना छोड़ दें और केवल मानव जाति के रूप में परा पर निवास करें ।^{४१} क्योंकि मानव का परिचय केवल उसको मानवता है,^{४२} जिसे कवि ने प्रकृति, विद्या, सुमन से भी सुन्दरतम संबोधित किया है ।^{४३}

३२- युगवाणी, पृ० ३०

३७- ग्राम्या, पृ० १०८

४२- युगवाणी, पृ० १३

३३- वल्लो, पृ० ३०

३८- स्वर्णकिरण, पृ० ८२

४३- वल्लो, पृ० ५०

३४- ग्राम्या, पृ० १२

३९- स्वर्णधूमि, पृ० १८

३५- वल्लो, पृ० १२

४०- वल्लो, पृ० २७

३६- वल्लो, पृ० १०१

४१- वल्लो, पृ० ३१

सम्पूर्ण सृष्टि को उपलब्धि के रूप में मानवता एक स्थायी मूल्य है।^{४४} उत्तरा तक आते-आते स्वाधीन देश को गरिब-गाथा गाता^{४५} कवि यह भी प्रचारित करता है कि भारत सकल मानवों का घर भी हो,^{४६} जिसके निवासियों का अन्तर कलुषा को धारा से उर्वर हो।^{४७}

पत को नवमानवता के मनःशास्त्र का एक सामाजिक पक्ष भी है। भविष्य में जिन मूल्यों पर मनुज के रागात्मक सम्बन्ध निर्धारित होंगे उसमें अवचेतन को संकोर्णताओं के और छद्मरोनियाँ के बंधन का जाह्न^{४८} क्योंकि परिस्थितियों को हो संगठित चेतना पर जीवन मूल्य का अवलंबित है। साँदर्य कला मानव के अन्तर में विभिन्न आदर्शों का रूप ग्रहण कर संयोजित होती है।^{४९}

नव मानवता को रूप धरा पर लाने में कलाकार का भी बहुत बड़ा हाथ है, इसलिए उसे लोक-निगति निर्माण करने वाला जाग्रत कलाकार बन दरिद्रता को पृथ्वी से निर्वासित करना है। कला-चेतना इस लोक-जागरण की प्रतीक्षा कर रही है। कलाकार को भी आदर्शवादो मानव जीवन को रूपरेखा खींच उसे मू-पर व्यापक रूप देना है। इस रूप को पूर्णता में कवि विश्वयुद्ध से होने वाले विघटन को कल्पना को भी वर्जित करता है।^{५०} उसको दृष्टि में यदि युद्ध है तो वह नये और पुराने मूल्यों के संबंध में मानव के भीतर भी और बाहर चल रहा है।^{५१}

कवि का विश्वास है कि सत्य, अहिंसा से मानव-मन अकालोक्ति होगा, अगर प्रेम के मयूर स्वर्ग की प्राप्ति होगी^{५२} और राष्ट्र जाति धर्म को सोमाओं से ऊपर जा में लोकोत्तर मानवता का निर्माण^{५३} कर सकेगा। वह गाँधीवाद का आभारो है क्योंकि उसने युग को मानवता का नव मान^{५४} दिया है, जिसे लेकर नैतिकता पर जय पाना बाकी है।^{५५} कदाचित् इसीलिए कवि स्पष्ट शब्दों में यह स्वीकार करता है कि भुम्ह

४४-युगपथ, पृ० १३६

४८-रजत शिखर, पृ० २१

५२-विदंबा, पृ० ३७

४५-उत्तरा, पृ० ६

४९-शिल्पो, पृ० ३२

५३-वहो, पृ० ४३, ५६

४६-वहो, पृ० १७

५०-वहो, पृ० ३२

५४-वहो, पृ० ५०

४७-वहो, पृ० ७८

५१-वहो, पृ० ५६

५५-वहो, पृ० ८४

उस पार वड़ो मानवता के लिए सत्य का षोहित्य केना है ।^{५६} वह नव मानवता को धरा पर स्थापित करे ^{५७} उसको नूतन भूमिका रचने^{५८} को प्रेरणा देता है जिससे वह आत्मजयो हो ।^{५९} आज युग के समस्त श्रेय और प्रेय का गुरु प्रश्न उपस्थित है और समस्त व्यक्तियों का नये रूप में सानुतिकरण अपेक्षित^{६०} हो गया है । जिसमें जा-जोवन के प्रति अनन्य आकर्षण के साथ मानवता प्रेमी और मंगलकामी कर्म को चेतना के प्रति सज्ज हो सकें ।^{६१} पर यह तभी संभव है जब मनुष्य के अन्दर सद्बुद्धयता का सौन्दर्य जो, क्षमा, करुणा, समता, त्याग और उन सबसे सर्वापरि ईश्वर प्रेम^{६२} और मानव एक परिवार के रूप में कल्पित हो^{६३} जिससे सभी परिस्थितियों को सोमाओं को पार कर पृथ्वी को दूरो देश काल के पाण से मुक्त हो एक-दूसरे के पास आवें^{६४} क्योंकि आधुनिक युग में सारे सामाजिक संबंध, आस्था, विश्वास, नये मूल्यों के स्वर्ण-प्ररोह के रूप में बहते रहे हैं ।^{६५} समाज को मानवता का यह रूप प्राप्त करना है, उसी में भू-जोवन का श्रेय है ।^{६६} समुन्नत मनुष्यत्व के ध्येय के अनुसार वर्ग विहीन समाज को रचना करने लगे ।^{६७} नवान जोवन पद्धति का विकास करना होगा,^{६८} तभी सनस्त श्रमरचना विकास को एक निश्चित दिशा में आगे बढ़ाने में समर्थ होगी ।^{६९} ऐसी अवस्था में आर्थिक स्पर्धाएं भी सामाजिक चेतना में लय हो भू-जावन के विकास में सहायक होंगी, भेद, भाव, भय, राग, द्वेष का नाश होगा^{७०} और वर्ग सच्च्यता जीवन मृत हो जीयेंगे^{७१} कवि को सतत विकसित हो रही मानवीय पृष्ठभूमि पर दृढ़ आस्था है^{७२} क्योंकि उसका विश्वास है कि अतिमानव को लक्ष्यप्राप्ति हेतु नव-मानवता जन्म ले चुकी है ।^{७३} यद्यपि विभिन्न परिस्थितियों के कारण परम्परागत मानव अपनी समष्टिगत पूर्णता में सभी गुणों का नितान्त उत्कर्ष नहीं प्राप्त कर सका^{७४} पर कवि को दृष्टि में यह संदेह

५६-कला और बुरा चांद, पृ० २०

५७-लोकायतन, पृ० १५

५८-वहो, पृ० १६

५९-वहो, पृ० १७८

६०-वहो, पृ० २३८

६१-वहो, पृ० २४४

६२-वहो, पृ० २७७

६३-लोकायतन, पृ० ३००

६४-वहो, पृ० ३७३

६५-वहो, पृ० ३७८

६६-वहो, पृ० ३८०

६७-वहो, पृ० ४०१

६८-वहो, पृ० ४५५

६९-लोकायतन, पृ० ५४१

७०-वहो, पृ० ५७६

७१-वहो, पृ० ६५३

७२-वहो, पृ० ६६५ ६६५

७३-वहो, पृ० ५७१ ६७५

७४-वहो, पृ० ५०१

नहीं किया जा सकता कि उस नव मानव को शक्ति मृत्यु और अमरता से परे है।^{७५} समस्त मू-मानव उस नवमानवता का स्वागत करता है, क्योंकि उनको दृष्टि में स्वयं का स्वतन्त्र हो अब उस रूप में अभ्यागत बन कर आ गया है।^{७६} इसलिए कवि जात के सारे विधाद को प्रेम देवता के चरणों में अर्पित कर देता है,^{७७} यह कवि को वैचारिक उभ उपलब्धि कही जाएगी।

पंथ : निष्कर्ष

१-मानव हो मानव का मन्त्रण कर, स्व शोषक, शोषित में वर्ग विभाजन कर रहा है। देशकाल पर जब पाकर भी वह स्वयं हृदयहीन हो गया है। यह हृदयहीन मानव हो अपने-आपके जीवन मूल्यों से सवेत होकर अपने में विसंगति का अनुभव करता पुराने दृष्टिगत मूल्यों से संघर्षाशोल है।

२-मानवतावादो विषय विचारधारा का जन्म समाज में अमानवीय तत्त्वों के विरोध में हुआ। इस विचारधारा में जीवों के प्रति एकता के स्तर पर आत्मबोध हो मनुष्यत्व को सर्वश्रेष्ठ परिणति है।

३-इसका लक्ष्य प्राप्ति के जाति, धर्म के बंधन को तोड़ केवल उसे मानवता के स्तर पर मूल्यांकित करना है। मानव का परिचय केवल मानवपन है जो कि मानवीय सद्वृत्तियों को अन्विति कही जा सकती है। यह सृष्टि के विकास को सर्वोच्च स्थिति है, साथ ही संश्लेषण-विश्लेषण दोनों ही पद्धतियों के आधार पर प्रकृति को सुन्दरतम उपलब्धि है।

४-विश्वास है कि जात में लोकोत्तर मानवता का निर्माण होगा। अरविन्द और गाँधी इस लक्ष्य प्राप्ति की एक दिशा हैं।

५-विश्वबन्धुत्व के आधार पर समस्त मू-मानव एक परिवार के रूप में परिकल्पित है जिसमें अन्ततः समस्त भेद, भाव, शय, राग, द्वेष का नाश होगा।

६-नवमानवता जन्म ले चुकी है और उत्तरोत्तर विकास के स्तर उद्घाटित होते जा रहे हैं।

७५- लोकायतन, पृ० ६७८

७६- वही, पृ० ६४७

७७- वही, पृ० ६८०

निराला का असाहित्य में यदि मानवता सम्बन्धों धारणा को विश्लेषित किया जाय तो पता चलता है कि मानव समाज में फैली हुई दुर्बलस्था के प्रति कवि को चेतना थी क्योंकि जन सामान्य भिक्षुक^{७८} की निःसहाय अवस्था के कारण मानवीय मूल्यों को प्राप्ति में असमर्थ होन पड़ता है। व्यक्ति समाज में साधनहीन, मानवीय प्रवृत्तियों में व्युत्पन्न मात्र दूसरों के दान^{७९} पर जोता है। धार्मिक कहे जाने वाले शिव को बारहमास पूजा करने वाले, रामायण का पारायण कर 'ओमन्नारायण' कहने वाले व्यक्ति भी बंदरों को मानपुर लिलाकर भूखे भिक्षुक को तृष्णा शान्त करने के उद्देश्य से आगे बढ़ते हुए देकर उसे घृणा से कण कर देते हैं।^{८०} कदाचित् मनुष्य में जा गयो ऐसे अमानवीय प्रवृत्तियों के कारण स्वयं कवि अपने को कितना असहाय पाता है कि 'हो गया व्यर्थ जीवन मैं रण में गया सर' कहकर भाग्यवाद से अपने को सम्बन्धित करता है कि सभी अपने भाग्य की रवना पर हो कर रहे हैं।^{८१} अर्थात् जो कुछ हो रहा है वह नियति के कारण हो, फिर भी वह अमानवीय प्रवृत्तियों से संघर्षरत रहता है, अन्त में उसे विपरीत परिस्थितियों के कारण असफलता ही प्राप्त होती है।^{८२} मानवता के विकास को यही बाधक स्थिति है जिसके सम्बन्ध में उन्होंने स्पष्ट घोषणा की कि शत्रु-शत्रु वधों के बाद भी देश मानवता को उपलब्धि में कुछ भी सार्थकता न प्राप्त कर सका। व्यक्ति-व्यक्ति में परस्पर भेद के कारण मानवता का अंधकार हो बढ़ा।^{८३}

मानवता के बंधन आज भी जगत की स्मृतियों में बंधे^{८४} अपने मृत्यु पर अपनी संतानों से बंध भर पानी को तरसते हुए आँसू बहा रहे हैं-जैसे।^{८५} पर युग की मानवता को भी अपने मानवीय मूल्यों पर गर्वी है जिसे हम मानवता का एक पल मानते हैं, वही सभ्यता वैज्ञानिक जड़ विकास पर हो गई करती हुई नष्ट होने को ओर अग्रसर है। मानव का जन्म केवल पैसा है। स्थल, जन, अम्बर को रेल-तार बिजली जहाज नभयानों से भर मानव व्यर्थ हो कर रहा है। वर्ग से वर्ग और राष्ट्र से राष्ट्र अपने विचक्षण स्वार्थ

७८- परिमल, पृ० १३३

८१- अनामिका, पृ० ८४

८४- अपरा, पृ० १५१

७९- अनामिका, पृ० २४

८२- वही, पृ० ११८

८५- वही, पृ० १५२

८०- वही, पृ० २५

८३- गोतिका, पृ० ८१

के निमित्त लड़ रहे हैं।^{८६} कुरुरमुत्ता से कवि को उस विचारधारा को पुष्टि होती है कि समाज में एक ऐसा वर्ग भी है जो अपनी बच्छाओं को दूसरे पर लादना चाहता है। जोवन मृत्यु यहाँ वसित होने हैं और उसी वास के कारण सत्य का पता रखते भी उससे 'मुआफ़' करें।^{८७} जैसे शब्दों का उपयोग करना पड़ता है। वह हवा, पानी और रोशनी जैसे प्राकृतिक वस्तुओं पर भी पहले अपना अधिकार समझता है।^{८८}

उपर्युक्त नकारात्मक दृष्टिकोण के विपरीत स्वीकारात्मक रूप से मानवता के विधायक तत्वों को और दृष्टिपात करते हुए मानवता विधायक उनको धारणा परिमल को ध्वनि शोषक कविता से स्पष्ट होने लगती है जिसमें उन्होंने विश्वास व्यक्त किया है कि मानवता का अंत नहीं होगा। उसी आस्था एवं विश्वास के शब्दों में 'कभी न होगा मेरा अन्त'^{८९} कह कर अपनी सैद्धान्तिक एवं वैचारिक दृढ़ता प्रकट की है। उसके अनुसार मानवीय मूल्यों के स्थापना 'दो टूक क्लोजे के करता पड़ता'^{९०} जैसी स्थिति से सामान्य जन को उबारना होगा। अन्यथा जिस समाज में मुट्ठी भर दाने के लिए भूख मिटाने के निमित्त फटी पुरानी फालो फालाए लगे होंगे उस समाज में मानवीय मूल्यों को स्थापना किस प्रकार स्थापित हो सकेगी।

कवि जन-जोवन को संबोधित करता है कि दासता को बेड़ियों कट गयीं। रात बोल गई। दिन आया इसलिए जागे फिर एक बार।^{९१} पर यह जागरण मात्र निष्क्रिय जागरण न हो जैसा कि सेवा प्रारंभ से भली भाँति स्पष्ट होता है। उपर्युक्त मूल्यों के स्थापना समाज में निःस्वार्थ सेवा की भी नितान्त आवश्यकता है।^{९२} तभी व्यक्ति जा को अपार सुन्दरता का सौंदर्य लाभ कर सकेगा।^{९३}

पर कालान्तर में कवि को विचारधारा अमानवीय मूल्यों का उग्र विरोध न कर संघर्षरित जीवन से त्रस्त हो आत्मसमर्पण को भावना लिए हुए दोख पड़ती है। कदाचित् उसीलिए वह 'उन चरणों में मुझे दो शरण, कर्म लोक-आलोक सन्तरण'^{९४} और दलित जन पर करो कृपा^{९५} के शब्दों में आर्तनाद करता है। जिससे त्रस्त मानव समुदाय

८६- अपरा, पृ० १८७

९०- परिमल, पृ० १३२

९४- अणिमा, पृ० १२

८७- कुरुरमुत्ता, पृ० २४

९१- वही, पृ० २०१

९५- वही, पृ० १४

८८- नये पत्ते, पृ० २०

९२- अनामिका, पृ० १८२

८९- परिमल, पृ० १२०

९३- गोतिका, पृ० १३

मानव मूल्यों को प्राप्त में समर्थ हो सके और थोड़े के पेट में बहुतों को खाना पड़ा^{१६६} जैसी परिस्थिति समाप्त हो जाय । कवि के अनुसार बान्धोकि ने मंत्रों को छोड़ मानव को मान दिया,^{१६७} कृष्ण ने जनों पकड़ो, ऋद्ध को पूजा को जह्न गोवर्धन को पुजवाया, मानव और पशु को मान दिया, जन को कलदेव ने हथियार बनाया, कन्ये पर डाला कैतो हरो-मरो को,^{१६८} पर इतना कह कर वह उस बात का भी स्पष्टोक्ति कर देता है कि वे प्रेरणा के प्रतीक थे । यहाँ तक पहुँचने में अभी दुनिया को देर है ।^{१६९} आराधना तक मानवोय मूल्यों को खोज ब्रह्म हो चुको थो, उसको वेदना मेरा हूँ हजार मरम पा? तब चरण शरण^{१७०} तथा मौक्तिक मूल्यों से मेहर गया ज्याँ मैं उस पार गया^{१७१} का भाव निनता है । मानवोय मूल्यों को खोज और उपलब्धि के प्रति एक निराश भाव ग्रहण कर 'काम अप हरो काम, जूँ नाम, राम, राम'^{१७२} राम के हृदय तो बने काम, संवरे सारे धन, धान, धाम^{१७३} विपदा हरण हार हरि हे करो पार,^{१७४} दुख हर दे जल शोक्ल सर दे ! कर दे ! पावन र उर को कर दे^{१७५} भजन का सनाहार करो विजाधार^{१७६} और हरि भजन करो भू-पार हरो^{१७७} के शब्दों में अज्ञात सत्ता के प्रति गहरो आस्था को अभिव्यक्ति को गर्व है ।

समाज में परिवर्तन के निमित्त अर्चना तक आते-आते वह जिस मानवोय मूल्यों के लिए एक संघर्ष चैकर चला था उसको उपलब्धि ब्रह्म-खोज कर मानव द्वारा^{१७८} के रूप में उपस्थित हुई, कदाचित् समाज के विरोधी तत्वों से सतत् संघर्ष करने को प्रवृत्ति के कारण हो, दुःखता रहता है जब जीवन^{१७९} कह कर कवि संतोष करता है फिर भी उसमें मानवोय मूल्यों के निमित्त अनास्था नहीं दोष पड़तो ।

निराला के उपन्यास साहित्य में मानवतावादी विचारधारा से प्रेरित होकर वर्णित सामाजिक अवस्था के प्रति अपनी असहमति को व्यक्त को गर्व है ।^{१८०} उस विषय में

६६-नये पत्ते, पृ० २३	१०२-आराधना, पृ० १४	१०८-आराधना, पृ० ४
६७- वल्लो, पृ० ३१	१०३- वल्लो, पृ० २०	१०९- वल्लो, पृ० २२
६८- वल्लो, पृ० ३१	१०४- वल्लो, पृ० २१	११०- निरूपमा, पृ० ६
६९- वल्लो, पृ० ३२	१०५- वल्लो, पृ० २८	
१००-आराधना, पृ० ६	१०६- वल्लो, पृ० ४६	
१०१- वल्लो, पृ० १५	१०७- वल्लो, पृ० ५१	

प्रत्यक्ष रूप से उनके कहानो साहित्य में पर्याप्त प्रकाश पड़ता है । उनके पात्र जाति को संकोर्षिता से नड़ते हैं । १११ विधवा नारो पर किए गए जत्याचार का विरोध करते हैं ११२ दूसरों के जीवन को सुखी बनाने के लिए अट्टारह हजार र्व कर देते हैं । ११३ नारियां भी धर्म पहचानती हैं । ११४ व्यक्ति अपने धर्म को हो सर्वोपरि समझ कर समाज के धर्म संबंधो फूटे मूल्यों को नकारता है । ११५ पगलो को भी मरने से बचाता है । ११६ अमोर द्वारा गरोब पर किए गए जत्याचार का प्रतिकार करता है । ११७ दूसरों को भना करता है । स्वयं स्वयं कष्ट सह कर भी दूसरों को मदद करता है । ११८ कुल्लो भाट का कुल्लो और 'धर्म' भी अन्य किसी दूसरो वस्तु को अपना प्रेम को भावना को अधिक महत्व देते हैं । ११९ यह मानवता का हो एक अंग है । बिल्हेसुर कहरिहा में तो कभी हो मानवता को सबसे बड़ो क्साटो माना गया । पर यहाँ प्रातिवाद से प्रभावित होने के विपरोत आध्यात्मिक भावना को उपेक्षा को गर्ह है ।

निराला : निष्कर्ष

- १- प्रेम और क्रम के आधार पर स्थापित सामाजिक व्यवस्था मानवता को नरो क्साटो है, क्योंकि उसमें शासक-शासित, शोषक-शोषित का भेदभाव नहीं रहेगा ।
- २- समाज को दुर्धवस्था से अंतुष्टि है, क्योंकि वह मानवता के विकास में बाधक है । दुःख है कि शू-शू वर्णों के विकास-क्रम में भी देश मानवता को उपलब्ध न कर सका । आधुनिक वैज्ञानिक उपलब्धियां सम्यता के लिए गर्व को वस्तु हो सकती हैं पर उनमें आत्मिक जीवन के विकास के संबंध में अधिक संगति नहीं दोब पड़ती ।
- ३- मानवोय तत्व अमानवोय प्रवृत्तियां से सतत् संघर्षशील है यह सृष्टि के विकास का क्रम है ।
- ४- मानवता को समाज के नकारात्मक परिप्रेक्ष्य में ही विश्लेषित किया गया है । उसको उपलब्ध के लिए निःस्वार्थ सेवा को भावना आवश्यक है ।

१११- लिली, पृ० २१	११४-लिली, पृ० ५६	११७-देवो, पृ० ५६
११२- वनो, पृ० २५	११५- वनो, पृ० ८३	११८-वनो, पृ० १३१
११३- वनो, पृ० ३७	११६- देवो, पृ० ६	११९-कुल्लो भाट, पृ० ८६

५- सांस्कृतिक पृष्ठभूमि का भी स्पर्ण दिलाया गया है। विश्वास है कि मानवता का जन्म नहीं होगा, पर कालान्तर में यह विश्वास वस्तु दोब पड़ता है और पुरुषार्थ रंजित के समान कातरता में परिणत हो गया है।

महादेवो

महादेवो कर्मा के काव्य साहित्य में तो नहीं पर उनके गद्य साहित्य में मानवीय प्रवृत्तियों के विकास में बाधक शक्तियों पर पर्याप्त रूप से प्रकाश पड़ता है। उनके अनुसार परिवार में व्यक्ति जब एक दूसरे से जुड़ने लगता है तो यह अमानवीय प्रवृत्ति हो चोतक कहा जा सकता है। यही प्रवृत्ति से वशोभूत भक्तिन के 'जैड जिठांत' १२० उसको संपत्ति पर अनायास ही बांध गड़ाए हैं। १२१ आर्थिक दृष्टि से भी सभी जतने कमजोर हो जा चुके हैं कि पौष्टिक भोजन न मिलने से नाना व्याधियों ने उन पर अपना अधिकार कर लिया है। १२२ पति अपनी पत्नी पर अन्याचार करता है। बिबिया १२३ के रहते दूसरो पत्नी लाता है और पति और सात दोनों का भारवहन बिबियो को ही करना पड़ता है। ऐसी ही अमानवीय अन्याचारों को न सहन कर सकने में असमर्थ 'वह' रान द्रौपदीपाट पर आत्महत्या के लिए गई। यह मानवता के नाम पर कलंक हो कहा जाएगा। १२४ मार-वाड़ी विधवा बहु १२५ बिन्दा १२६ सबिया १२७ बिट्टी १२८ अट्टारकवर्णोय लड़की और बाबस दिन का नातो १२९ पत्नीत्व को चोरो करने वाली अबोध बच्चे स्त्री १३० पर समाज को ओर से होने वाले अन्याचार को मानवता का समर्थन अभी भी नहीं प्राप्त हो सकता।

यह भी स्थिति को विडम्बना हो है कि यदि दुर्भाग्य से स्त्री के मस्तक का सिंदूर धुल गया तो उसके लिए संसार ही नष्ट हो गया। यह ऐसा अपराध है जिसके कारण उसे मृत्यु-दण्ड से भी मोक्षणतर दण्ड भोगते हुए तिल-तिल धूल कर जीवन के शेष युग बन जाने वाले चण व्यतीत करने होते हैं। १३१ नारो जीवन को इस कष्ट कहानी का इससे

- | | | |
|----------------------------|------------------------------|-------------------------------|
| १२०-स्मृति को रंगरं, पृ० ६ | १२४-स्मृति को रंगरं, पृ० १२५ | १२८-अतोत के कलचित्र, पृ० ५७ |
| १२१- वही, पृ० ७ | १२५-अतोत के कलचित्र, पृ० २० | १२९-वही, पृ० ६८ |
| १२२- वही, पृ० ५५ | १२६- वही, पृ० ३५ | १३०-वही, पृ० ८६ |
| १२३- वही, पृ० १०८ | १२७- वही, पृ० ४४ | १३१-कुंस्ताकी कड़ियाँ, पृ० ३८ |

घोरतर उपसंहार और स्या हो सकता है। क्लान् अपहरण किए जाने पर भी बीज के लिए विशेष प्रयत्न नहीं होता। १३२ समाज के स्वार्थी होने के कारण 'किसी स्त्री के विषय में होते भी प्रश्न उठता है उसका भरण-पोषण और उसको रक्षा कौन करेगा। १३३ कदाचित् इस विधान ने ही विधवा को दयनीय स्थिति को और भी दयनीय कर दिया है। १३४ दूसरी ओर विधुर को 'दर्जनों विवाह योग्य कन्याओं के पिता उन्हें घेरें रहते हैं तथा अधिक से अधिक धन देकर, अधिक से अधिक वृशामद करके अपनी अप्सो, गुणवती और शिक्षित पुत्रियों को दान देकर कृतार्थ हो जाना चाहते हैं। ऐसा विवाह... स्त्रीत्व का कर्त्तव्य १३५ ही नहीं, अमानवीय भी समझा जायेगा क्योंकि जिस दावाग्नि में उन्हें जलना पड़ता है उसमें वे 'हृदय के समान ही प्रिय वस्तुएं कुल-कुल कर निर्मूल कर देती हैं, सतीत्व और संयम के नाम पर अपने शरीर और मन को अमानुषिक यंत्रणाओं के सहने का अभ्यस्त बना लेती हैं। १३६ यह पुरुष को और से अमानवीय अन्याय का ही शोक है।

जहाँ तक मानवता के संबंध में प्रत्यक्ष अभिव्यक्ति का प्रश्न है काव्य साहित्य में ऐसे स्थान वहाँ दोब पड़ते हैं जहाँ उसका 'स्व' विस्तार पा गया है। यथा-- 'मेरे हँसते हुए अगर नहीं, जा को आँसू को लड़ियाँ देती' १३७ और 'सब आँसू के आँसू उज्जै सबको आँसू में सत्य पला।' १३८ यहाँ संकेत और उसका महत्व व्यक्ति और पद का नहीं उसमें निहित जीव तत्व का है जिस पर चोट पड़ने से अन्तरात्मा दुःखी होता है। कदाचित् गद्य साहित्य में इसी भावना से प्रेरित होकर लेखिका कपड़े को आवश्यकता न होते हुए भी विदेशो कपड़े के शान के शान आरोध लेती है जबकि वह स्वयं सदर का व्यवहार करती है। पर वह समझती है कि कपड़े आरोध लेने से उसको वाय से 'वह जन्म का दुश्चारा मातृ-पितृहोन, बहिन से बिछड़ा हुआ बोनो अपने सनस्त स्नेह के समान आधा बोन में (पहुँचकर) १३९ आत्मतोषा कर सकेगा।

हर व्यक्ति का यह कर्त्तव्य है कि वह दूसरों को ऊँचा उठने में मदद दे। इसके लिए वह जरायम पेशा बाने ग्राम में जाकर गरोब बच्चों को पढ़ाने का काम करती है। १४०

१३२-कुंस्ता को कड़ियाँ, पृ० ३६

१३३-बनो, पृ० ८०

१३४-बनो, पृ० १३८

१३५-कुंस्ता को कड़ियाँ, पृ० ८१

१३६- बनो, पृ० १४७

१३७- यामा, पृ० १५०

१३८-बोपशिवा, पृ० २७

१३९-स्मृतिको रेखाएं, पृ० ३०

१४०- बनो, पृ० ७०

शहराजो बरेडिन मो अपने पति देव के दुक्मों को लमा करतो है । १४१ उसको सहनशोलता और लमाशोलता दूसरों को मो सामान्य स्तर से ऊंचा उठने को प्रेरणा देतो है ।

महादेवो के अनुसार परांपकार को भावना मानवता का प्रथम कर्तव्य है । १४२ उसके अनन्तर त्याग और बलिदान को भावना को वे पुरुष को जेला नारो में अधिक मानतो हैं क्योंकि ऐसा कोई त्याग या बलिदान नहीं जिसका उद्गम नारोत्व न रहा हो । १४३ वह अपनी कौशल भावनाओं को जोवित रख कर मो कठिन से कठिन उत्तरदायित्व का निवाह कर सकते हैं, दुर्वह से दुर्वह कर्तव्य का पालन कर सकते हैं और दुर्गम से दुर्गम कर्म-क्षेत्र में जरा ठहर सकते हैं । १४४ मानवता को पूर्णता पाने में मो स्त्री का सहयोग एक आवश्यक अंग को पूर्ति करता है । १४५ महादेवो ने जतिमानस को मो कल्पना को १४६ यह सर्वांगीण विकास, मनुष्य के जीवन को दुःख दैन्य-रहित गरिमा, शिवता और सौंदर्य बोध हो व्यक्ति के विकास का लक्ष्य है । १४७

महादेवो : निष्कर्ष

१- काव्य साहित्य में अमानवीय प्रवृत्ति के प्रति कोई संकेत नहीं मिलता पर गद्य साहित्य में मानवीय मूल्यों के स्थापनार्थ अमानवीय प्रवृत्तियों का घोर विरोध किया गया है ।

२- ईर्ष्या, द्वेष, वैमनस्य, दुर्भावना, स्पर्धा एवं अत्याचार मानवता के विकास में बाधक हैं ।

३- सापेक्षिक दृष्टि से स्त्री समाज में अमानवीय यंत्रणाएं सहकर भी मानवीय मूल्यों के सुरक्षित रखने में समर्थ हैं ।

४- मानवीय मूल्यों को स्थापना के लिए वह अमानवीय मूल्यों से सतत संघर्षाशील हैं ।

५- आत्महत्या को स्थिति मानवता के लिए अभिशाप है ।

६- त्याग, परांपकार, सहनशोलता, शिवता और सौंदर्यबोध मानवता के अंग हैं ।

१४१- स्मृति की रेकारं, पृ० १०६

१४२- वही, पृ० १२७

१४३- श्रृंखला की कड़ियाँ, पृ० ५१

१४४- वही, पृ० ६०

१४५- श्रृंखला की कड़ियाँ, पृ० ७१

१४६- सप्तपर्णा, पृ० २४

१४७- साहित्यकार की आस्था तथा

अन्य निबंध, पृ० २८

रामकुमार

राजनीति विषय के सभी कवियों को तरह रामकुमार वर्मा के साहित्य में भी मानवीय मूल्यों के स्थापनार्थ अमानवीय प्रवृत्तियों के प्रति एक विद्रोह दोष पड़ता है। कवि इस बात से संतुष्ट नहीं है कि मानवीय कार्य शिष्टा के बदले दक्षिणा रूप में द्रोण द्वारा एकलव्य का अंगूठा ले लिया जाय। कदाचित् इसीलिए एकलव्य को माँ द्वारा पर्याप्त रोष प्रकट करने पर आचार्य द्रोण जैसे व्यक्तित्व को भी निरुत्तर कर दिया।^{१४८}

मानवता सू पत्न को ग्रहण करती है। वह अपने कर्तव्य को सर्वाधिक समझती है। कवि ने एकलव्य को मानवता का प्रतीक माना है जिसके दाहिने अंगूष्ठ को दक्षिणा रूप में लिए जाने पर भी गुरु के प्रति झुककर भी कोई दुर्भावना उसके मन में नहीं आती। वह गुरुदेव को सविनय प्रणाम करता हुआ अपना वन खंड सोमा तक उन्हें पहुँचाने में जाता है। एकलव्य को यह गुरु भक्ति सद्प्रवृत्ति का ही एक अंग है।^{१४९}

राजनीति मानवता से अलग अपना स्वयं अस्तित्व नहीं रखती, यह प्रस्तुत कथन से स्पष्ट है कि -- "शत्रुओं के देश को स्त्रियों का भी किसी तरह भी अपमान नहीं होना चाहिए, उन्हें माँ और बहनों को तरह आदरणीय और पूज्य समझ कर उनको उज्जत करने चाहिए -- बन्धुओं को कभी उनके माँ-बाप से जुदा मत करो -- गाय मत पकड़ो और ब्राह्मणों के ऊपर अन्याचार मत करो... कुरान को उतनी ही उज्जत होना चाहिए जितनी भवानों की पूजा की या समर्थ गुरु रामदास की वाणी श्रेष्ठ की -- मसजिद का दरवाजा उतना ही पवित्र है जितना तुम्हारे मन्दिर का कलश, ... इस्लाम धर्म उतना ही पूज्य है जितना हिन्दू धर्म, धर्म के अन्तर्गत से हिंदू और मुसलमान में कोई फर्क नहीं है।"^{१५०}

शिवाजी के उपर्युक्त कथन से रामकुमार वर्मा को भी पर्याप्त सहानुभूति दोष पड़ती है। राजनीति को उपयोगिता समाज में मानवीय अधिकारों को रक्षित है। कदाचित् इसीलिए विक्रमादित्य को सत्य का ही पत्न लेकर^{१५१} उसको विजय दिलाया गया।

१४८- एकलव्य, पृ० ३०३

१४९- चार ऐतिहासिक एकांकी, पृ० ७४

१४९- वही, पृ० ३०५

१५०- शिवाजी, पृ० ८६

जॉर्जजेव से भी लेखक ने उसी भाष्य के संवाद कहलाए कि 'हम उस दुनिया में आए हैं।
कर्मों (जब) हमसे किसी को भलाई नहीं हो सकती ।' १५२

पाप १५३ और पनयान अमानवीय प्रवृत्ति के ही द्योतक हैं । मोरू व्यक्ति उसी मनो-
वृत्ति का शिकार होता है । उसके बिना जीवन का रास्ता सोधा और सुखमय होता । १५४

मानवता का एक पक्ष 'सत्' है । इस सत् के निमित्त रामकुमार वर्मा ने एक छोटे
सड़के जनकरण के समस्त दूर तैमूर को भी चार, १५५ निष्काम भाव से सेवा, १५६ अत्याचारों
राजा को अधिकारच्युत कर, १५७ हर व्यक्ति को जीने का अधिकार दिया, १५८ साथ ही
पन्नाधाय से व्याग को महत्ता को सर्वापरि समझा, १५९ और पाप के प्रायश्चित्त के
अनन्तर मानव कल्याण के विरोध में अशोक का दृढ परिर्वर्तन भी कराया है । १६० उपर्युक्त
बातें रामकुमार वर्मा के दृष्टिकोण से मानवतावाद का ही समर्थन करती हैं ।

रामकुमार : निष्कर्ष

१- मानवता के विकास में बाधक सभी प्रवृत्तियों का विरोध किया गया ।

२- धर्मभोरुता के कारण अमानवीय प्रवृत्तियों को पाप को संज्ञा से अभिहित किया
गया ।

३- मानवता सत् पक्ष को ग्राह्य करती है अस्तु पाप है । व्यक्ति मानवता को भाव-
भूमि को पूर्णतः प्राप्त करने में समर्थ होगा ।

४- राजनौतिक को उपयोगिता मानवता को रक्षा में है ।

५- मानवता धर्म और जातीयता को परिधि से ऊपर को वस्तु है । दोनों ही उसके
लक्ष्य प्राप्ति के साधन मात्र हैं ।

१५२- सप्त किरण, पृ० ४०

१५७- कतुराज, पृ० ७७

१५३- पृथ्वीराज की जीतें, पृ० ६५

१५८- कतुराज, पृ० १२०

१५४- सप्त किरण, पृ० ५६

१५९- दीपदान, पृ० ६२

१५५- रजतरङ्गि, पृ० ७१

१६०- वल्लो, पृ० १५३

१५६- कतुराज, पृ० ३७

आलोच्य विषय के कवियों के विश्लेषण के अनन्तर यह कहा जा सकता है कि शायवादी कवियों को मानवता विषयक दृष्टि अतिमानव, विश्ववृत्त, आदर्श सामाजिक अवस्था को विचारधारा लिए हुए भी रेनेसां का मानवतावाद, कैथोलिक या अन्त-योजित मानवतावाद, व्यक्तिपरक अथवा प्रकृतिवादो मानवतावाद को विचारधाराओं से पर्याप्त भिन्न दोष पड़तो है। उन्होंने मानवता को कभी छिपित सो भित जों में नलों ग्रहण किया है। कदाचित् इसी भावना से प्रेरित होकर कतिपय शायवादी कवियों ने नये नवमानवतावाद को भी संज्ञा से अभिहित किया है क्योंकि तथाकथित मानवतावाद का स्फुरण रेनेसां के समय मध्ययुग को रेसां धर्म को परलोकवादो दृष्टि के विरुद्ध हुआ था। दृष्टि के अमरत्व के स्थान पर भौतिक जीवन को आश्रय मिला, साधक के स्थान पर सामान्य मानव जीवन को सत्य, शोध, त्याग, उत्पादन एवं तत्सम्बन्धित सारे क्रिया-कलाप का मानदण्ड स्थापित किया गया। वहाँ दूसरो ओर शायवादी कवियों को दृष्टि मनुष्य में निहित सारे अमानवोय मूल्यों का विरोध करतो है क्योंकि वे मानवोय मूल्यों के विकास में बाधक हैं। ये धरा पर हो स्वर्ग को सृष्टि का समर्पण करते हुए भी अध्यात्म से विमुख नलों हैं क्योंकि अपनी कविताओं में नियति, धर्म चेतना, जीवन-बोध-संभाव्य सत्य, शिव एवं मनुयोजित शक्तियों के विकास रूप में सुन्दर को कल्पना आध्यात्मिक मूल्यों से हो सम्बन्धित होकर करते हैं। मध्यकालीन परलोक दृष्टि के स्थान पर लोक दृष्टि को स्थापना करने हुए उसके पित में अध्यात्म को सार्थकता जोजने का प्रयत्न शायवादी युग की प्रमुख विशेषता कहा जा सकता है। परवर्ती विकास इसी दिशा में गतिशील हुआ। भौतिक सुख भी सुरक्षा के निमित्त आवश्यक है पर पाप को अपेक्षा पुण्य तथा नितान्त भौतिक सुख को अपेक्षा, प्रेम, त्याग और अन्य सद्गुणों से प्राप्त आध्यात्मिक आनन्द को और वे अधिक उन्मुख हैं। उन्होंने अपनी विचारधारा में मनुष्य से मनुष्य के बीच को दूरी को मिटाने के लिए वास्तविक तथ्य का अनुसंधान किया है। उनको यम्य धारणा है कि पौराणिक या पार्श्वीय सांस्कृतिक मूल्य परस्पर प्रतिद्वन्द्वी न बनकर सामंजस्य के रूप में नये मानवतावाद को स्थापना करेंगे। यह नवमानवतावाद अब तक को मानवोय विचारधारा का उत्कर्ष रूप होगा, जिसमें संस्कृति, देश, काल, धर्म, दर्शन तथा रंगभेदगत सोमारं मिलकर अन्तराष्ट्रीय, अन्तर-महाद्वीपीय और अन्तर-साम्प्रदायिक विचारकों को

उपलब्धि के रूप में परस्पर बढ़ते हुए एकता को वैचारिक पृष्ठभूमि का निर्माण करेंगे ।

उपर्युक्त मानवता सम्बन्धी विचारधारा भारतीय संस्कृति के लिए सर्वथा नई वस्तु नहीं । उसका मूल स्रोत अपने सोभित अर्थ में धर्म और कर्म से संबंधित कहा जा सकता है क्योंकि धर्म को जो धारणा बनाधियाँ ने की उसमें इस लोक को उन्नति का निषेध नहीं रहा और न लोक और परलोक का विरोध हो अनिवार्य था । वैदिक काल में देव-ताओं से भौतिक रूप में भी लोक को उन्नति को प्रार्थनाएं की जाती थीं । मध्यकाल में इसे अवश्य ह्य और त्याग्य कहा गया । परन्तु लोकहित की भावना का त्याग उसमें भी नहीं हुआ । पर अंग विस्तार में इसका प्रयोग यहाँ उन्नीसवीं शताब्दी में हो हुआ जब भारतीय संस्कृति, साहित्य, धर्म और दर्शन की मान्यताएं पाश्चात्य संस्कृतियों को तद्-विषयक मान्यताएं परस्पर निकट संपर्क में आयीं । इस दिशा में रवोन्ड के विश्वबंधुत्व की भावना से प्रेरित विश्वमानव और अविन्द के अतिमानव के साथ गांधीवाद के सिद्धांत ने भी प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से शायवादी कवियों को विचारधारा को प्रभावित किया । उपर्युक्त भावना का जन्म भारतेन्दु युग में नहीं हुआ क्योंकि युग को सारे केतना राष्ट्रीय भावना को जन्म देने के लिए विकल था । मात्र इस बात का एहसास हो गया था कि विदेशों सना हो देश को गिरो स्थिति को जिम्मेदार है । देशवासियों के नैतिक, मान-सिक एवं पूर्ण स्वस्थ विकास के निमित्त इस स्थिति का प्रतिकार करना होगा । द्वितीय युग में उपर्युक्त विचारधारा का हो विकासक्रम देखने की भिन्नता है । उस समय समाज, साहित्य, धर्म और कला संबंधी मूल्यरहित समाज और राष्ट्र सम्बन्धी विचारधारा को केन्द्र बिन्दु में रख कर हो रहा था । पर कालान्तर में इस बात को आवश्यकता महसूस की जाने लगी कि समाज के हर परिष्कार को व्यक्ति और समाज को केन्द्र बिन्दु में रख कर हो शुरू करना होगा । धर्म जाति-पाँति, प्राप्तीयता और राष्ट्रीयता को सीमाएं खोकी आधार पर खड़े को गई हैं जो मूल्य के बीच कृत्रिम विभाजन का काम करती हैं । अतः उन सबसे ऊपर उठकर विश्वबंधुत्व के स्तर पर नवमानवतावाद को स्थापना हो शायवादी कवियों को विचारधारा का लक्ष्य है ।

शायवादी कवियों को दृष्टि में आनन्द ही मानवता का सर्वोच्च प्राप्य है । पर मानवतावाद को उच्च उपलब्धि में इस आनन्द को प्राप्ति सबको सुखो बनाते हुए अपने को सुखो बनाने में है क्योंकि पहले अपने को सुखो बनाने में कदाचित् दूसरों को संतुष्ट करना

होगा । यहाँ सुन शब्द अर्ध-विस्तार में प्रयुक्त है, जिसमें शारीरिक, मानसिक, नैतिक, आध्यात्मिक सभी क्षेत्र समाहित हो जाते हैं । नितांत व्यक्तिवादो विचारधारा इस लक्ष्य को प्राप्ति में बाधक है क्योंकि उसमें पाशविक वृत्तियों घर कर लेंगे । इसलिए पशुता को सब वृत्तियों को झुठकर हो मानव सृष्टि के विकास में क्रम में सर्वोच्च मानवता के लक्ष्य को प्राप्ति होगी । यहाँ यह भी द्रष्टव्य है कि श्यावावादो कवियों ने नवमानवता को देवत्व के अर्थ में नहीं प्रयुक्त किया है, बल्कि देव सृष्टि को भी अर्पणाओं को इस मू-सृष्टि में पूरा करने का वैचारिक संकल्प रक्खा है ।

उनको धारणा है कि प्रायः सभी धर्मों ने अपने अनुयायियों में मानवीय गुणों को भरने का प्रयास किया । पर इतिहास ने यह सिद्ध कर दिया कि धर्मांत भिन्नता के कारण हो रक्तपात बढ़ा, युद्ध हुए और आपस में वैमनस्य का वातावरण उत्पन्न हुआ । अब धर्ममूल अर्थ में अंधकार से प्रकाश, मृत्यु से अमरता के लिए प्रयुक्त न होकर ऋद्धिगत अर्थ में प्रयुक्त होने लगा है । यही मूल्यहीन संघर्ष धर्म के अतिरिक्त दर्शन, वर्ण, रंग और राष्ट्रियता के लिए भी कहा जा सकता है । अतः उपर्युक्त वृत्तियों से बचने के लिए नवमानवतावाद को स्थापना की गयी जिसमें धर्मरहित मानवता विश्व में स्थापित होगी, सभी जात्यबोध को प्राप्त हमें करेंगे क्योंकि सभी जीवों में जात्यबोध हो मनुष्यत्व को परिणति है ।

नवमानवतावाद को स्थापना समाज में सारे अमानवीय तत्वों के विरोध में हुई, क्योंकि आधुनिक विज्ञान के विकसित साधनों से जब सारे मानवता, देश, कालगत परिप्रेक्ष्य में नकार करती जा रही है, ऐसे समय में यह आवश्यक है कि जाति, रंग, भाषा, धर्म और राष्ट्रियता के सोपित दायरों को तोड़ सभी एक विश्व परिवार के रूप में निवास करें । शोषक-शोषित, रत्नक-भक्तक एवं अन्य किसी भी आधार पर मनुष्य में अन्तर करना संपूर्ण मानव जीवन के प्रति अभिशाप कहा जा सकता है । साथ ही इस एकता से मनुष्य में सारे सत् पक्ष -- करुणा, दया, क्षमा, सद्भाव, आत्मोक्तता, पुरुषार्थ, अन्तर्दृष्टि, बन्धुत्व, पवित्रता जैसे भावना का विकास होगा । इन्हीं सद्-प्रवृत्तियों के आधार पर निर्मित सृष्टि संश्लेषण और विश्लेषण दोनों ही दृष्टियाँ से प्रकृति को सर्वश्रेष्ठ उपलब्धि होगी ।

सबसे प्रेम हो मानवता को कसाँटो है । उसो लक्ष्य को प्राप्ति के लिए मानवता विश्व को सारो जजरित दृष्टियों से संघर्षशील है क्योंकि ज्ञानवादी कवियों को यह दृढ़ आस्था है कि उसो नींव पर लोक में लोकोत्तर मानवता का निर्माण होगा । उसो आस्था से आलोच्य विषय के कवियों ने निःस्वार्थ सेवा भावना से प्रेरित होकर कवि्य के प्रति जागरूकता प्रदर्शित करते हुए जागो फिर एक बार का संदेश दिया है ।

जतः उपर्युक्त विवेचना को संक्षेपित रूप में कहें तो महादेवी वर्मा और रामकुमार वर्मा को मानवता विषयक दृष्टि मनुष्य में मात्र, उसको सद्गुणियों के विकास तक ही सीमिती सोमित है जबकि सूर्यकांत त्रिपाठी 'निराला' इन सद्गुणियों के विकास के लिए समाज में व्यावहारिक रूप से भी प्रयत्नशील हैं । उस लक्ष्य को प्राप्ति के निमित्त उन्होंने विकास में बाधक अमानवीय प्रवृत्तियों से संघर्ष भी किया । पर निराला को बाद के कविताओं को देखने से लगता है कि उनका संघर्षशील व्यक्तित्व कालान्तर में प्राणनाशक गीता में बदल गया है । कदाचित् यह मानवतावाद को व्यावहारिक जीवनगत दृष्टिकोण को असफलता कहो जायगी । जयशंकर प्रसाद और सुमित्रानन्दन पंत ने तथाकथित मानवतावादो विचार-धारा को सीमित एवं परम्परागत अर्थ में स्वीकार न कर मानवतावाद को स्थापना को जिसमें विश्व के समस्त प्राणियों को एकमानव परिवार के रूप में कल्पित किया गया । उसे उन्होंने पर्वतीय साहित्य में अनेक रूपों में स्थापित किया और ऐसे भू-मानव को कल्पना को जिसने आध्यात्मिक एवं भौतिक शक्ति को उपलब्धि को है । उन्होंने उस भू को ही स्वर्ग बनाने का संकल्प रक्खा । मानवतावाद के अविस्तार में नवमानवतावाद को स्थापना आध्यात्मिक चेतना से युक्त सहज मानवीय प्रवृत्तियों के विकास और प्रकाशन के अतिरिक्त विशाल परिप्रेक्ष्य में विश्वमानव परिवार को योजना ज्ञानवादी कवियों को ही वैचारिक उपलब्धि कहो जायगी, जिसके लिए वे पूर्ण रूप से सज्ज और आस्थावान होच पड़ते हैं ।

खण्ड २

अध्याय ३ — वर्णव्यवस्था

वर्ण व्यवस्था

वर्ण व्यवस्था के संदर्भ में यह कहा जा सकता है कि भारत में वर्ण व्यवस्था को प्रथा बहुत ही प्राचीन है और इतनी शोध हो जाने के बाद भी इसका मूल स्रोत पूर्णतया ज्ञान नहीं है। पर यह भारतीय सांस्कृतिक एवं उसको धार्मिक सामाजिक व्यवस्था का एक प्रधान अंग है। काव्यगत विषय के दृष्टिकोण से शायवादी कवियों ने वर्ण और जाति व्यवस्था के सामाजिक पक्ष पर कल नहीं दिया, पर उन्होंने कवियों ने कालान्तर में प्रगतिवाद को विचारधारा से प्रभावित होकर वर्ण व्यवस्था को असहमति और विरोध को भावना से काव्य विषय बनाया।

शायवादी कवियों को काव्यात्मक प्रेरणा लौकिक जीवन को अपना प्रकृति और परीक्षा सहा, जलौकिक और अज्ञात सना से प्रेरित रही। पर इनमें से कुछ कवियों ने जब प्रगतिवादी विचार धारा ग्रहण की तो उन्होंने अपने काव्य या काव्योत्तर साहित्य में वर्ण और जाति व्यवस्था पर भी प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से प्रकाश डाला। शायवादी कवियों को विचारधारा को स्पष्ट करने के लिए यह आवश्यक है कि सर्वप्रथम वर्ण और जाति व्यवस्था का विभेद स्पष्ट किया जाए, क्योंकि कतिपय स्थलों पर कवियों ने वर्ण और जाति व्यवस्था को अंगन विशेषता के साथ वर्गीकरण में वैज्ञानिकता नहीं बरती है। इन कवियों ने जिस रूप में वर्ण और जाति व्यवस्था का संदर्भ दिया है उससे यह प्रकट नहीं होता कि वे उनके विशिष्ट और वैज्ञानिक वर्णभेद के प्रति सजग थे। वर्ण और जाति को मनुष्य के अर्वाङ्गित विभाजन के रूप में प्रायः समान स्तर पर ले लिया गया है। पर ऐसा सर्वत्र नहीं है। इस विषय में सामान्यतः उनको धारणा स्पष्ट है।

वर्ण और जाति में अन्तर है। वर्ण का सामान्य अंग रंग भी है जो तिरौहित हो गया। यह अंग भी प्राचीनकाल में कदाचित् मनुष्य के वर्गीकरण के आधार रूप में ही प्रयुक्त किया जाता था। वर्ण चार हैं और प्रत्येक वर्ण के अन्दर विभिन्न जातियाँ हैं। अतः उन्हें दूसरे अंग में वर्णों का उपविभाग भी कहा जा सकता है। पर कतिपय ऐसे भी जातियाँ हैं जिन्हें वर्ण विशेष से सम्बद्ध नहीं किया जा सकता,^१ दूसरे ओर

कुछ ऐसे भी वर्णों का उल्लेख मिलता है, जो कालान्तर में दूसरे वर्ण में परिणत हो गए। यही बात कुछ अन्य जातियों के विषय में भी कही जा सकती है। फिर भी जानौंय विषय के कवियों के समस्त वर्णों और जाति व्यवस्था के वर्गीकरण को यह समझना महत्वपूर्ण नहीं दोष पड़ती।

वर्ण व्यवस्था अपने प्रारम्भिक स्थिति में जन्मगत न होकर कर्मगत अर्थात् कार्य-विभाजन के आधार पर थी। गीता में इसे गुणकर्मविभागशः^२ माना गया है। बौद्धों ने जन्मगत वर्ण व्यवस्था का कट्टर विरोध किया। जातकों में ऐसा अनेक कारण हैं^३। वर्णों में परस्पर आदर, सम्मान एवं सहयोग को मानना था। पर कालान्तर में इसका प्रचलन जन्मगत व्यवस्था से होने लगा, और एक-एक वर्णों के अन्दर विभिन्न जातियाँ और उपजातियों का विभाजन एवं समावेश किया जाने लगा। जानौंय विषय के ज्ञानवादी कवियों के काव्य से सामान्यतः वर्णों और जाति व्यवस्था का समर्थन नहीं मिलता। इसका कारण यह भी है कि ज्ञानवादी कवि धर्म के ब्राह्मणवादी कट्टर रूप को अपना उसके वेदान्त और भावना परक रूप से आकृष्ट थे, क्योंकि उनके समय के विचारकों ने धर्म को ऐसा ही व्याख्या को थी जिससे उसको मूल भावना प्रकट होती थी। इसी के साथ-साथ बौद्ध धर्म को महान और उसके प्रति आत्मोपेक्षा और अन्तर्निष्प्रेक्ष्यता के भाव के कारण भी उनको दृष्टि वर्णव्यवस्था को ब्राह्मणवादी संकीर्ण विचारधारा की ग्रहण नहीं कर सकी। वह युग समग्र मध्यकालीन संकीर्णता का विरोधी था और यह विरोध उसके भावस्तर तक व्याप्त हो गया था। जैसे --

‘सब आँखों के आँसु उज्जो, सबके मननों में सत्य पला ।’^४ (महादेवो)

ज्ञानवादी कवियों ने समाज को संगठनात्मक व्यवस्था को अपने काव्य का प्रत्यक्ष विषय नहीं बनाया परन्तु इस से होने की कहीं उसका आभास पा लिया जाय। कमन्ध-यह बात काव्य साहित्य को देखते हुए जितनी -- प्रसाद, निराला के लिए सत्य है उतनी

२- गीता- ४-१३

३- विशेष के लिए -- जातक कालीन भारतीय संस्कृति

४- प्रसाद निराला पंत महादेवो को पेश रचनाएं -- पृ० २०६

हो पंत, महादेवी और रामकुमार वर्मा के लिए भी ।^५ पर उपर्युक्त कवियों के काव्योत्तर साहित्य में वर्ण व्यवस्था के जो स्पष्ट संकेत प्राप्त हैं उन्होंने के आधार पर उनका सम्यक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया जा सकता है ।

प्रसाद

जयशंकर प्रसाद ने समस्त काव्य साहित्य में मात्र कामायनी में एक ही स्थान पर वर्ण व्यवस्था का संकेत दिया है । उनके अनुसार शस्त्र वर्णित वर्ण व्यवस्था में चार वर्णों के वर्गीकरण का आधार मात्र अविभाजन है --

चार वर्ण बन गये, बंटा हम उनका जाना ।^{५५}

इसके अतिरिक्त उन्होंने नाटक और कहानी साहित्य को वर्ण व्यवस्था को समझावों से अछूता हो रखा । पर जाने कंकाल शारीरिक उपन्यास में प्रसाद ने निर्जन के भाषाण के माध्यम से अविभाजन के आधार पर व्यवस्थित जिस सामाजिक व्यवस्था का चित्र खींचा है वह वर्ण व्यवस्था में आ गई कालान्तर में बड़ियों के कारण हो है । अछूतों से अछूत सामाजिक व्यवस्था भी बड़ियों से दूषित हो जाती है । इसका प्रमाण स्वयं उन्होंने के शब्दों में --- 'अत्यन्त प्राचीनकाल में भी इस वर्ण विभेद का -- ब्रह्मचारी का सान्नी रामायण है -- का वर्ण भेद के भयानक संघर्ष का इतिहास जानकर भी, निज पाठ करके भी, भला हमारा देश कुछ समझता है ? '..... वर्ण भेद, सामाजिक जीवन का क्रियात्मक विभाग है । यह जनता के कल्याण के लिए बना है, परन्तु देश को सृष्टि में, दम्भ का भिर्या गर्व उत्पन्न करने में, वह अधिक सहायक हुआ है । जिस कल्याण बुद्धि से इसका आरम्भ हुआ, वह न रहा, गुण कमानुसार वर्णों को स्थिति नष्ट होकर सामिजान्त्य के अभिमान में परिणत हो गई, उसका व्यक्तिगत परोक्ष-आत्मिक निर्वाचन के लिए, वर्णों के शुद्ध वर्गीकरण के लिए वर्तमान अतिवाद को गिराना होगा^६ किन्तु आज स्थिति यह है कि 'स्वार्थियों' को भावान पर भी जाना अधिकार जमाये देना हूँ, तब मुझे हँसी आती है-- और भी हँसी आती है -- जब उग अधिकार को

घोषणा करके दूसरों को ने छोटा, नीच और पतित उठराने है।^{१७} कदाचित् उसी दृष्टिकोण से प्रेरित होकर ही यमुना नानक दासो को देवगुरु में जाने से रोक दिया गया था।^{१८} यह क्रम विभाजन के आधार पर 'चानुत्तर्ण्यमा सृष्टं गुणकर्मविभागः' द्वारा स्थापित वर्ण व्यवस्था में निम्न कहे जाने वाले वर्णों के प्रति व्यवहार हो था। कदाचित् यही कारण था कि इस समस्या के प्रतिकार के में आदर्श सामाजिक व्यवस्था के रूप में जिस 'भारत संघ' का निर्माण हुआ, उसमें स्थापित वर्ण व्यवस्था मूलक वर्गीकरण को हटा दिया गया, क्योंकि उनको धारणा है कि 'हिन्दू-धर्म' का सर्वसाधारण के लिए ज्ञान द्वार इन कृत्रिम वर्गीकरण को आस्थाओं से हम दूषित हो जायेगा।^{१९} इसलिए उन्होंने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्यों से (जो किसी विशेष कूल में जन्म लेने के कारण संसार में सबसे ऊपर रहकर, निःसार महत्ता में फँसे हैं) भिन्न एक नवीन हिन्दू जाति का संगठन कराने वाला सुदृढ़ केन्द्र १० को स्थापना को जिसमें न केवल वर्ण व्यवस्था वरन् वैष्णोवाद, धार्मिक पवित्रतावाद, अभिजात्यवाद, आदि अनेक रूपों में फैले हुए सब देशों के भिन्न-भिन्न प्रकारों के जातिवाद को^{२०} भी अन्तर्गत^{२१} उल्लेख^{२२} को गरी।

निष्कर्ष

- १- वर्ण व्यवस्था क्रम विभाजन के आधार पर थी।
 - २- कालान्तर में उसमें बदलियों का प्रवेश हुआ और समाज में अब ये बदलियाँ दूषित मनोवृत्ति को परिचायक हैं।
 - ३- वर्ण व्यवस्था अब कर्मगत न होकर जन्मगत है।
 - ४- वर्तमान वर्ण व्यवस्था को दशा के प्रति घोर असंतोष प्रकट किया गया है।
- कदाचित् उसी प्रेरणा से वर्ण रहित आदर्श सामाजिक व्यवस्था के रूप में 'भारत संघ'

१७- कंकान, पृ० २६१

१८- वही, पृ० २६८

१९- वही, पृ० २३४

२०- कंकान, पृ० २३४

२१- वही, पृ० २३५

२२- वही, पृ० २३५

को ग्यापना को गरी क्रिमैं वर्ण अवस्था को ननों रंग, जाति वर्ण, पेणो, धनी और नाभिजात्य कही जाने वाको संकोर्ण अदिगुणत वाच्यताएं नोन हो गये हैं ।

निराला

सुकान्त त्रिपाठी 'निराला' को विचारवारा ने भी वर्ण अवस्था को प्राधान्य अदिगत अर्थ में स्वीकार ननों किया, क्योंकि समाज के ये कृत्रिम वर्गीकरण मानवता को एकता को चंडित करते हैं ।^{१३} कदाचित् यही कारण है कि ब्राह्मण होने हुए भी 'कान्यकुब्ज' को उन्होंने कुलधार को संज्ञा से अभिविज्ञ किया ।^{१४} साथ ही वर्ण अवस्था पर विचार न कर उसको उपेक्षा करने को मनोवृत्ति के कारण ही 'गर्म पकाड़ी'^{१५} ने उन्होंने वर्ण अवस्था को आधारभूत मान-पान, कुशा-कृत जैसे कालान्तर में जा गये घृणित मनोवृत्तियों को उपेक्षा को, और 'बम्बन को पकाई धो को कवाड़ी को भी तिरस्कृत कर दूसरे वर्ण को तेल को मुनी, नमक मिर्च को मिला गर्म पकाड़ी को स्वीकार किया । यहाँ गर्म पकाड़ी नर विचारवारा को शोक है, जिसमें प्राचीन धो को कवाड़ी से ओत-कृत ठोस वास्थाएं संगित को गये हैं । कवि में वर्ण अवस्था सम्बन्धी संकोर्ण विचारवारा ननों थी, न ही निराला के व्यक्तित्व ने कितो संकोर्ण परिधि को ही स्वीकार किया । उस कथन को पुष्टि 'प्रेम संगीत'^{१६} से भी मिलती है, जिसमें उन्होंने यह स्वीकार किया है कि ब्राह्मण वर्ण का होकर भी वे शूद्र वर्ण को कथा से प्यार करते हैं ।

कान्य के अनिरिक्त निराला ने कहानी साहित्य में भी वर्ण अवस्था सम्बन्धी समस्या को उठाया । इस दृष्टिकोण से 'चतुरो वमार' शोषक कहानी विशेष उल्लेखनीय है । चतुरो को शूद्र वर्ण में जन्म लेने के कारण ही नाना ब्राह्मणों को सहना पड़ता है, और समाज उसे घृणित समझता है । पर लेखक को उसके साथ पूरी सहानुभूति है । इसीलिए वह वर्ण अवस्था में फँसे कुशा-कृत के विचारों को उपेक्षित कर

१३- अनामिका, पृ० ८

१५- गर्म पत्ते, पृ० ३८

१४- वही, पृ० १२६

१६- वही, पृ० ३६

अर्जुनवा को पढ़ाता है और उसको हर तरह से मदद करता है । भले हो उसके लिए उसे अपने पुत्र तक का सामना करना पड़ता है ।^{१९} कुन्तो भाट के सम्बन्ध में भी निराला को धारणा थी कि 'कुन्तो जाति-वर्ग को अपना सबसे पन्ने मनुष्य थे'^{१८} ऐसे मनुष्य जिनका मनुष्य को दृष्टि में बराबर आदर रहेगा ।

निराला के संस्त उपन्यास साहित्य में 'काने कारनामों' हो एक मात्र उपन्यास है जिसमें वर्ण व्यवस्था को समस्या पर प्रकाश पड़ता है । वर्ण के सम्बन्ध में उपन्यास का नायक मनोहर विचारधारा के सम्बन्ध में संदर्भ में निराला का प्रतिनिधित्व करता है । इसी वर्ण सम्बन्धी तत्कालीन धारणा भी स्पष्ट हो जाती है कि -- 'ब्राह्मणत्व पर भी तरह-तरह से नोचा देने को नाक जाती है' ।^{१६}.... समाज में ब्राह्मण के लिए हुई मान्यता उसके पुरोहित के हक में गई.... । हम जैसे ब्राह्मण होन रहे हों ।^{२०} और कानान्तर में वही पात्र विचारों को प्रोढ़ता आते हो 'पिसो पिटी वर्ण व्यवस्था को छोड़ काशो के घनिक वैष्णों को जो ब्राह्मणत्व के अधिकारी थे उन्हें शिथिल करता है ताकि समय आने पर उन लोगों को शूद्रत्व के आवरण से पृथक कर देने में प्रमाण-प्रयोगों द्वारा सफल हो जाय ।^{२१} गाँव में शूद्रों को भी मनोहर पर गर्व है । वे उसके पिताजी को भेंट स्वरूप सिंघाड़ा केवल उसीलिए देते हैं, क्योंकि उनका पुत्र उन लोगों को ऊपर उठाता है तथाकथित ब्राह्मणों को तरह सर नहीं फोड़ता ।^{२२}

निराला को दृष्टि में उस विभाजन के आधार पर वर्गीकृत सामाजिक व्यवस्था का कोई अड़िगत अर्थ नहीं होना चाहिए, कदाचित् यही कारण है कि बिल्लेसुर बकरिहा ब्राह्मण होने पर भी कनकना में छोटा से छोटा कार्य करता है और पुनः ग्राम लौट कर वैश्यकर्म अपनाकर एक अच्छा गृहस्थ बन जाता है ।^{२३} यह सारे ग्राम के लिए अनुकरणीय है । प्रस्तुत संदर्भ उस को महत्ता प्रदर्शित करता हुआ प्राचीन अड़िगत धारणाओं का भी खंडन करता है ।

१७- चतुरी चमार, पृ० १४

१८- कुन्तो भाट (भूमिका)

१९- काने कारनामों, पृ० १२

२०- वही, पृ० १२

२१- काने कारनामों, पृ० ६४

२२- वही, पृ० ७६

२३- पर यहाँ यह भी स्पष्ट है कि बिल्लेसुर बकरिहा प्रगतिशील साहित्य का नमूना है 'भूमिका'

प्रबन्ध प्रतिमा के- के नेवों से तो वर्ण-व्यवस्था सम्बन्धो विचारधारा कुछ और स्पष्ट हो जाती है। इसका कारण यह है कि उन नेवों में निराना नै ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य से भी वर्ण व्यवस्था सम्बन्धो बहने मूल्य पर एक संतुलित दृष्टि रखी है। उन्होंने समाज में ऋग्वेद मंडल १० अध्याय १ सूक्त ६० लोक १२^{२४} से पत्नी चारों वर्ण के विभाजन के लिये आ गए प्राथमिकता के प्रति भ्रान्ति धारणा का निराकरण करते हुए कहा कि अगर कोई पूछे कि ब्राह्मण को परमात्मा का सिर और बर्तन (शूद्र) को पैर क्यों समझते हो -- फुर्की तो समझ में क्यों आ गया, इसका उत्तर यह है कि दर्शनशास्त्र में सिर और पैर का भेद ही नहीं माना गया।^{२५} उनकी धारणा है कि वर्ण व्यवस्था में अधिकारवाद भारत में महाभारत के समय से ही प्रकट होने लगा था, और भारत के वर्णाश्रम धर्म के भीतर अधिकार भी तभी से और अधिक दृढ़ होकर वर्णाधिकारों के शासन में जड़ जमा रहे थे। बौद्ध-युग उनका भावनाओं का विरोध काल है। पर जब तक बौद्ध देश का शासन देश ही में था, इसलिए कर्मकांड के अधिकारी शासक तत्कालीन वर्ण व्यवस्था को रक्षाने के लिए तत्पर रहे थे, हम पहले लिख चुके हैं, संस्कृत-साहित्य में पुराण युग का प्राबल्य इसका फल है -- व्यास कानिवास और श्री हर्ष तक जो वर्णाश्रम धारा को पुष्टि मिलती है। पर अब वह समय नहीं रहा। अब प्रकृति ने वर्णाश्रम धर्म के सुविशाल स्तम्भों को तोड़ते-तोड़ते पूर्ण रूप से चूर्ण कर दिया है। हजार वर्णों के दूसरे जातियों और दूसरे धर्मवालों के शासन से जलने संस्कार-क्षोभ, संस्पृश्य-कल्पन जो वर्णाश्रम धर्म के भीतर प्रविष्ट हो गए हैं कि अब कोई भी इसका अस्तित्व स्वीकार करेगा। जहाँ शिल्पा, शासन, व्यवसाय, व्यवस्था, कहीं भी ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य शक्तियों का परिचय न हो, केवल पर-संस्कृति-ग्रस्त अयोग्य राज्यों का अपने घरों में श्रेष्ठ सोते हुआ के स्वप्नों के सदृश वर्णा-

२४- ब्रह्मणो ह्य मुन्नासोऽ वाद् राजन्यः कृतः

अहं तदन्य यदेष्वः पद्भ्यां शूद्रो वजापतः ॥२॥ वागीतं त्वका मुत्र ब्राह्मण, मुजा क्षत्रिय, जंघां वैश्य और चरण शूद्र हुए।

२५- प्रबन्ध प्रतिमा, पृष्ठ २३ (चरखा)

अस-धर्म पक्षों को जागृति के संस्कार-रूप, शायदेश मात्र रह गया हो, वहाँ दूसरो जागृति में वह भ्रम हो साबित होगा, वहाँ उस समय उसका अस्तित्व नहीं। उस पर भी यदि कोई उसे स्वाकार न करे, तो यह बुद्धि-दोष के सिवा और क्या है ?^{२६} अधिकार-भोग पर मनुष्य-मात्र का बराबर दावा है। जो यह समझता है, कम बड़े हैं, कम छोटे न होंगे, उसे मनुष्य कहलाने में बड़ी देर है। जो यह समझता है, बड़ा छोटा हो और बड़ा छोटा हो सकता है, उसे यह मानने में भी कोई आपत्ति न होगी कि शूद्र भी कर्मानुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य बन सकते हैं।^{२७}

वर्तमान युग में हम सभी सदियों को रूढ़ियों से उस तरह विभक्त हैं कि विचारधारा का संतुलन हो गया है। यही कारण है कि -- न वैश्य अपनी जाँशक्ति का त्याग कर सकते हैं (हम धनी मात्र को वैश्य शक्ति में लेते हैं) न क्षत्रिय अपना ब्राह्मण हो अपनी सामाजिक पराधीनता छोड़ सकते हैं। अधिकारवाद को उसी पतित दशा में उस समय भारत है।^{२८}

वैष्णव-धर्म एक ऐसी सामाजिक स्थिति है, जो विरतन है। स्वाधीन समाज को उससे अच्छी वर्णना हो नहीं सकती। कोई समाज उस धर्म को मानता भी हो न हो, किन्तु वह संगठित उसी रूप से होगा। पर यह निश्चय हो है कि यह अधिकार सावर्भौमिक है, एकदेशिक, जातिगत या व्यक्तिगत नहीं।^{२९} यही कारण है कि अपनी दृष्टि के विस्तार में जब निगाह पूरब और पश्चिम को अच्छी तरह पहचानती है तब वही ब्राह्मण और शूद्र का^{३०} वर्गीकरण वर्तमान रूढ़िगत अर्थों में नहीं मानती। समाज में सब अर्थों का समान ग्यान है। यदि उसे यह नहीं मिलता तो शूद्रों के प्रति केवल सहानुभूति प्रदर्शन कर देने से ब्राह्मण धर्म को कर्तव्य परता समाप्त नहीं हो जाना।^{३१}

आधुनिक शिक्षा से भी प्राचीन रूढ़िगत वर्ण व्यवस्था पर कुठाराघात हुआ, क्योंकि हिन्दुस्तान पर अंग्रेजों का शासन सुदृढ़ हो गया, विज्ञान ने भौतिक करामात दिखाने आरंभ कर दिये -- उस समय ब्राह्मण शक्ति तो परामृत हो भी चुकी थी किन्तु

२६- प्रबंध प्रतिमा, पृ० ७७

२६- प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ७७

२७- वही, पृ० ७७

३०- वही, पृ० ७७

२८- वही, पृ० ७८

३१- चाबूक, पृ० ७५

चात्रिय और वैश्य शक्ति भी पूर्णतः विजित हो गई। शिखा जो भी वह अंग्रेजों के हाथ में गई, अन्तः विना अंग्रेजों के अधिकार में रही (अन्तः ही हानि लिख गए, तब यह विना क्लृप्त रह गयो है और वह चात्रियत्व भी विनोद हो गया) जनसाधारण को अंग्रेजों के हाथ में है। यहाँ भी ब्राह्मण वृत्ति में श्रद्धा, चात्रिय कर्म में श्रद्धा और जनसाधारण भी जो विदेशों का मान बेचने बाने हैं कुछ और बढ़कर श्रद्धा अस्विकार कर रहे हैं, उदात्त में ब्राह्मण और वाण्डान को एक ही श्रेष्ठियत, एक ही ग्यान, एक ही निर्णय। ब्राह्मण, चात्रिय और वैश्य अपने घर में रहने के लिए ब्राह्मण, चात्रिय और वैश्य रह गए। बाह्यो प्रतिधातों ने भारतवर्ष के उस समाज-शरीर को, उसके उस अकित्त को समूल नष्ट कर दिया। कुछ दृष्टि से उसका अकित्त भी न रह गया। भारतवर्ष को समाज सामाजिक शक्तियों का यह स्फोटक-काल शूद्रों और अन्यजों के उदने का प्रभावकाल है। प्रकृति को कैसी विविध क्रिया है। जिसने एगों तक शूद्रों से अगर तीन वर्णों को सेवा कराने और उस तरह उनमें एक उदम्य शक्ति का प्रभाव भरा और अब अनेकानेक विवर्तनों से गुजरती हुई, उदने के लिए उन्हें एक विविध नौका दिया है। भारतवर्ष का यह युग शूद्र-शक्ति के उत्थान का युग है और देश का पुनरुद्धार उन्को के ब्राह्मण को प्रोत्साहित कर रहा है। ३२ दूसरो और यदि सब पूछा जाय तो इस समय भारत में ब्राह्मण, चात्रिय और वैश्य नष्ट रहे -- न इस अवस्था में रह सकते हैं। ३३

निराला : निष्कर्ष

१- वर्ण अवस्था के मूल का समर्थन किया गया। उसे सबके अच्छे सामाजिक अवस्था बताया गया। वर्तमान समाज में आ गई वर्ण अवस्था संबंधी कुरीतियों का विरोध करना उचित है, क्योंकि कालान्तर में अनेक संस्कार-दोष और संस्पृष्ट-कर्मण आ गये कि इस अवस्था में उसे कोई नयी स्वीकार कर सकता।

२- हम को पहला स्वीकार्य है। हम विभाजन पर आधारित वर्ण अवस्था के आधार पर ही समाज को उन्नति हो सकते हैं। पर हममें कुरीतियों के जाने से समाज का पतन हो जाता है।

३- ब्राह्मण, क्षत्रिय, शूद्र, वैश्य में स्थान को दृष्टि से कितो को ऊँचा कितो को नीचा नहीं कह सकते, क्योंकि दार्शनिक दृष्टि से विभाजन में कितो को प्राथमिकता का प्रश्न नहीं था । मूलतः सभी वर्ण समान महत्त्व के माने जाते थे ।

४- वर्ण व्यवस्था कर्मगत है, जातिगत नहीं ।

५- क्षणिक क्लृप्त सांभाजिक व्यवस्था के बन्धन को तोड़ने को कोशिश की गई ।

६- आधुनिक शिक्षा पद्धति के कारण वर्ण व्यवस्था स्वतः मिटने को और अक्षरों में ।

पंत

सुमित्रानन्दन पंत साहित्य में वर्ण व्यवस्था संबंधी दृष्टिकोण न उनके निबंध साहित्य में मिलता है और न कहानी साहित्य में हो । पर काव्य साहित्य में कतिपय ऐसे अंश मिलते हैं जिनसे इनको वर्ण व्यवस्था संबंधी विचार विचारधारा का पता चलता है ।

युगवाणो के आम विचार में पंत ने अपनी स्पष्ट धारणा व्यक्त की कि विभिन्न वर्ण भेद को संकोणताओं से निकल कर मानव समूह एक अग्र हो और उस पर एक में हो सारे भेदभाव लय हो जायें ।^{३४} इसका कारण यह है कि वर्ण व्यवस्था को वर्तमान दूषित अवस्था समाज के लिए स्वास्थ्यकर नहीं है ।^{३५} ब्राह्मण,^{३६} क्षत्रिय, शूद्र या वैश्य सभी एक हो मानव वर्ण के होकर इस तरह कृत्रिम संकोण चतारदोवारियों से घिरे हैं कि सिवा दो वर्णों के मध्य कृत्रिम दरियां सृजित करने के अतिरिक्त उनके पास कुछ भी शेष नहीं रह गया है । बेबान ठाकुर पर खंसा है^{३७} और शूद्र वैश्य पर । दो वर्णों के बीच खान-पान कुआ-कूत, शादो-व्याह और त्याहार जैसी वस्तुएं भी एक सोपित परिधि में सिकुड़ती जा रही हैं, जबकि वस्तुस्थिति यह है कि मानवता के सभी वर्गों में नहीं विभाजित हो जा सकते ।^{३८}

३४- युगवाणो, पृ० ६७

३७- ग्राम्या, पृ० ४५

३५- वल्लो, पृ० १२

३८- निदंबरा, पृ० ३८

३६- ग्राम्या, पृ० २२

जब तक मनुष्य ऊँच-नीच वर्ण में विभक्त होंगे तथा पतों, धर्मों में काँ विदोषों स्वाार्थगत स्पर्धा के बीच ^{३६} चोकी मूल्यों को स्वीकार करते रहेंगे, तब तक समाज को उन्नति नहीं हो सकती ।

‘भेड़ों, कोड़ों से पूंजित नन शीश भग्न रोड़ों पर लघु राग द्वेष भय बंडित’^{४०} सो स्थिति समाज में वर्ण व्यवस्था को हो रही है । कृत्रिम स्वाार्थों के बंगल में फंसा संपूर्ण धरा के जीवन को बंडित^{४१} मानवता का वर्गीय बंधन बोलना है । प्राचीन गलित ऋद्धियों को उपेक्षा कर समाज में हमें ऐसी स्थिति उत्पन्न करना है जिसमें मानव एक हों^{४२} और बहु उर में पुनः मानवता का एक मापदण्ड स्थापित हो सके ।^{४३} कवि को उपर्युक्त विचारधारा का समर्थन उसके ज्योत्स्ना शोणक नाटक से भी होता है कि -- वर्तमान युग को बौद्धिकता में वे संकोर्ण परिधि गिरा नहीं रह सकती, क्योंकि वैज्ञानिक युग को मानवता स्वयं ही सचेत हो उठी है जिसे ‘मानव-प्रेम के नवीन प्रकाश में राष्ट्रोक्ता, अन्तर्राष्ट्रियता, जाति और वर्ण के भूत-प्रेत सदैव के निरतिरोहित’^{४४} हो रहे हैं”।

पं० : निष्कर्ष

- १- वर्ण व्यवस्था को संकोर्ण परिधि को स्वीकार नहीं किया गया ।
- २- वर्ण व्यवस्था से मनुष्य में परस्पर भेद, वैष्या, द्वेष और घृणा का भाव पैदा होता है, ऊँचा-छूत और ऊँच-नीच को भावना जन्म लेती है ।
- ३- इस व्यवस्था को तोड़ कर ही मानवता अपना विकास कर सकती है ।
- ४- इस दूषित ढाँचे पर आधारित सामाजिक व्यवस्था आज के युग में अधिक नहीं चल सकती । आधुनिक वैज्ञानिक युग को बौद्धिकता अधिक सचेत होकर वर्ण-व्यवस्था द्वारा सृजित नाना संकोर्णताओं से ऊपर उठने का प्रयास कर रही सब है ।

३६- लोकायतन, पृ० ४२३

४२- लोकायतन, पृ० ३८०

४०- वही, पृ० १५२

४३- वही, पृ० ४३८

४१- वही, पृ० ६२३

४४- ज्योत्स्ना, पृ० ७३

रामकुमार

रामकुमार वर्णों के काव्य साहित्य में वर्ण सम्बन्धों को समस्या हो नहीं उठाते हैं और न वर्ण व्यवस्था सम्बन्धों किसी सामाजिक समस्या का समाधान को किया गया है। पर मात्र एकलव्य इस कथन का अपवाद कहा जा सकता है, क्योंकि नायक एकलव्य को शूद्र जाति का वृत्त कर कवि ने महाभारतकालीन पृष्ठभूमि के गारा समाज में वर्ण व्यवस्था संबंधी समस्या को उठाकर तत्कालीन समाज और परंपरा से अपने धारणा को अभिव्यक्ति का उत्तर मा लिया है।

शूद्र होने के कारण निषाद पुत्र, नोच, वर्ण संस्कारहीन संज्ञा से लांकृत थे, उन्हें समाज में उच्च वर्णों को तरह कोई अधिकार न था,^{४५} क्योंकि द्रोण ने उसी विवाहधारा से प्रेरित होकर एकलव्य को विद्यादान का निषेध किया।^{४६} एकलव्य के मन में आधुनिक वर्ण व्यवस्था को तरह हो असंतोष है। यहां एकलव्य का प्रस्तुत काल कदाचित् वर्तमान समाज में तथाकथित निम्न कहे जाने वाले वर्णों का प्रति-निधित्व करता है। उसके अनुसार, उन्होंने अपने को जार्ज कह कर भिंसा से हमें शूद्र कहा।^{४७} सदा पराई बने मर्दित किया। सेवक हमें किस अधिकार से बनाया। तसलिय कि शक्ति में उन्हें यज्ञ प्राप्त है, और वे उच्च वर्ण होने का गौरव अनुभव करते हैं।^{४८} यदि हम निम्न वर्ण के अकृत हैं तो कू दिए जाने से शायी के सु-आं क्या कुं-आं बन जायेंगे ?^{४९} बाहिर तो यह था कि हम बमबमबममें जाततायियों को भी शूद्र मान, जने को शायी कहते ?^{५०} यह शूद्र और ब्राह्मणों में भेद कैसा है जबकि मानवता के हम सब आंग हैं। केवल सेवा मान से प्रेरित होकर ही हम सब शूद्र कहलाने लगे, किन्तु जब मानव को विद्या का निषेध हो तो निषिद्ध व्यक्ति का शान्तिकारो नहीं बन जाएगा ?^{५०} उपर्युक्त कथन उपेक्षित शूद्र वर्णों को सामाजिक वस्तु-स्थिति हो नहीं वरन उसको मानसिक स्थिति का भी स्पष्टीकरण करता है। एकलव्य को मां को दृष्टि में भी निम्न कहे जाने वाले वर्णों के प्रति यह व्यवहार

४५- एकलव्य, पृ० ५

४८- एकलव्य, पृ० १६८

४६- वही, पृ० ६

४९- वही, पृ० १६८

४७- वही, पृ० १६७

५०- वही, पृ० १६८

जनावार है।^{५१} द्रोण ने तुम्हें विष्णु का निषेध केवल इसलिए किया कि तुम शूद्र वर्ण निषाद हो और वे राजपुत्र (त्रिपुत्र) सर्वश्रेष्ठ मानव हैं। शायद तुमने नहीं कहा कि एक शूद्र ने ही समस्त त्रिपुत्रों को जान ली^{५२} थी। एकत्रय के अतिरिक्त उसको भी भी उन वर्ण व्यवस्था से असंतुष्ट होन पड़ता है। उपर्युक्त ज्ञान उस बात का साक्ष्य है कि उस व्यवस्था को स्वायत्त जड़ता का मूल कारण राजनीति है जिसको विष्णुवेत्ति से यह वर्जित सोमा रोना रोच हो गई कि शूद्र विष्णुवान न हों।^{५३} उन: एकत्रय में एक तृणगत स्थिति का साक्षात्कार किया गया है कि तीन वर्ण उठता है उच्च वर्ण नीच हो सकता है।^{५४} यदि यह कर्मगत व्यवस्था है तो उसके अतिगत भी में जन्मगत क्यों माना जाय। इसलिए निषाद पुत्र को नीच वर्ण संस्कारहीन कह कर नाशित करने का किसी को भी कोई अधिकार नहीं है।^{५५}

रामकुमार : निष्कर्ष

१- वर्ण व्यवस्था को जाड़ में कुत्ने गए हान वर्ण के लोगों के मन में एक स्थायी स्वाभाविक क्रान्ति है।

२- सामाजिक व्यवस्था में ऊँच-नीच, शासक, शासित का भेद एक राजनीतिक चाल है। वस्तुतः सभी मानवता के आँ हैं इसलिए अस्पृश्यता का प्रश्न नहीं उठता।

३- वर्ण व्यवस्था कर्मगत है, जन्मगत या जातिगत नहीं।

महादेवो

पुसाद, निराला, पंत और रामकुमार वर्मा के विपरीत महादेवो वर्मा के काव्य या गद्य साहित्य में वर्ण व्यवस्था सम्बन्धों को उल्लेख नहीं मिलता जिससे प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से वर्ण व्यवस्था या कालान्तर में जानेवाली रूढ़ियों के कारण उसमें आ जाने वाले परिवर्तनों के प्रति कोई पत दिया जा सके। संभव है उनको दृष्टि में

५१- एकत्रय, पृ० २२२

५४- साहित्य चिंतन, पृ० ११७ (रेडियो वार्ता)

५२- एकत्रय साहित्य चिंतन, पृ० ११७ ५५- वही, पृ० ११६

५३- एकत्रय, पृ० १६८

वर्तमान समाज में ऋद्धिगत वर्ण व्यवस्था को गिराने की नकोरों के कारण उसको कोई समस्या हो नहीं रही हो । पर अपने संस्कारण साहित्य में उन्होंने निम्न वर्ण के प्रति जो विशेष सहानुभूति प्रदर्शित की है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि वर्ण और जाति को ऋद्धि में उन्हें कोई आस्था नहीं है । ५६

महादेवी : निष्कर्ष

१- करुणा के स्तर पर सब मनुष्य समान हैं, उनमें विभेद करना अमानवीय और असत्य है ।

समग्र निष्कर्ष

आलोच्य कविगणों के अनुसार निष्कर्षी रूप में यह कहा जा सकता है कि वर्ण-व्यवस्था का आधार धर्म विभाजन है । इसके आधार पर कार्यकरण के कारण समाज को एक निश्चित रूपरेखा मिल रही है जिसमें सभी वर्णों को अपने क्षेत्र में कार्य-कुशलता का धर्म उत्कर्ष पाने का अधिकार था । पर जैसे जैसे कार्य-कुशलता को यह दिशा देने की ओर बढ़ती गई वैसे-वैसे धर्म अनेक जातियों के लिए विविध क्षेत्र उद्घाटित होते गए जिनमें विशेषज्ञता को अंगीकार हुआ । इस विशेषज्ञता और कार्य-कुशलता के लिए बहुराष्ट्र पंतुक आधार भी ग्रहण किया गया । जातियों का विभाजन और संख्यावृद्धि मुख्यतः इसी आधार पर होता गया । उनको तुलना में वर्ण व्यवस्था प्रायः एक जैसी रही । चार वर्णों के बाद किसी पांचवें वर्ण के विकास का आवश्यकता नहीं हुई और प्रत्येक वर्ण को विशेषज्ञताएं उत्तरोत्तर स्थिर हो नहीं बढ़ भी होती गयीं । विकासमूलक वर्णान्तर प्रायः असम्भव सा हो गया । वर्ण व्यवस्था ह्रासोन्मुखी हो गयी । अवधार में भी वर्ण को निश्चित सोपांश हो गयीं । वे क्रमशः उच्च, मध्य, निम्न और निम्नतर श्रेणियों में विभाजित हुईं और यन्त्रों से दूषित ऋद्धियां घर करने लगीं । यह ऋद्धियां ज्ञान-पान, कुआ-कृत, वैवाहिक संबंध और उत्सव तथा पर्व (त्योहार) तक में स्थान लेती गईं । कालान्तर में कर्मावर्ण व्यवस्था क्षीणत न होकर जन्मगत हो गयी ।

मध्यकाल में भक्ति आन्दोलन को निर्गुण-सगुण दोनों धारा के कवियों ने शक्ति के साथ उन्मुख भाव से जाति और वर्ण-अवस्था को भर्त्सना को और भक्ति को तो सर्वोपरि पूज्य माना । श्यामावादी कवियों ने भी दूषित मनोवृत्ति को परिचायक वर्ण-अवस्था के वर्तमान स्वरूप को सामाजिक अवस्था के लिए खोजार नहीं किया, क्योंकि उसका कर्मगत अर्थ जन्मगत हो गया था और कर्म का महत्त्व घट गया था । वही उपयोगी अवस्था कालान्तर में अप्रयुज्यता के विस्तार में सहायक हो गई थी । जयशंकर प्रसाद ने पुनः तथाकथित वर्ण-अवस्था को कर्मगत माना, किन्तु यह एक संशोध्य मात्र था । पर उसे अधिक व्यावहारिक न देख कर उसके विपरीत वर्ण-अवस्था को जड़भूत से हटा कर राष्ट्रोद्योग के आधार पर किा भव्य सामाजिक अवस्था को कल्पना को वह उस युग की महान् वैचारिक उपलब्धि कही जा सके । उसमें वर्ण-अवस्था को नाना संकोण-तारों -- प्रेणोवाद, धार्मिक पवित्रतावाद, अभिजात्यवाद, जातिवाद आदि जैसी चीजों के लिए कोई स्थान नहीं रह जाता । सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला' ने भी वर्ण-अवस्था में आ गई कुरीतियों का डट कर विरोध करना उचित समझा । उन्होंने भी धर्म को महान् खोजार को । स्तर को दृष्टि से उच्च, मध्य, गणि, ऊंच-नीच को भावना और अप्रयुज्य जैसी मान्यताओं को उपेक्षा को । वर्ण-अवस्था में आ गयो कुरीतियों को गन्ति, धृष्टित बताया । उन बंधनों को तोड़ने में सक्रियता दिवारी । सुमित्रानन्दन पंत ने समस्त सामाजिक प्रणियों को वर्ण-अवस्था संकेतो छोटे-छोटे अर्थ से निकालने का संदेश दिया, क्योंकि उन संकोणताओं से ऊपर उठ कर ही वह अपने विकास में तत्पर हो सकेगा । रूपा, देश, धृणा, ऊंच-नीच जैसी चीजों के आपसो भेद को मिटाने में समर्थ होगा । रामकुमार वर्मा ने तो तथाकथित निम्न वर्णों को अधिकार वंचित स्थिति को राजनीति के नाम पर शासक वर्ग को स्वार्थी नीति से संबंधित किया । साथ ही दलित वर्णों के मन में उठने वाली सद्बुद्धि स्वाभाविक आन्ति का परिचाय भी कराया । पर महादेवी वर्मा ने तो समाज के उस अव्यवस्थित अर्थ को प्रत्यक्षतः उपेक्षा कर दो । यह उपेक्षा व्यक्ति परक काव्य को सोभा के कारण है, वास्तविक नहीं । क्योंकि जहां तक दृष्टिकोण का प्रश्न है उनके काव्य और काव्येतर साहित्य में वही दृष्टिकोण अंग किया गया है जो इति विरोधी है और जिसके आधार पर अन्य श्यामावादी कवियों ने वर्ण और जाति का स्पष्ट विरोध किया ।

मने को अपनी प्रारंभिक स्थिति में वर्ण-जनता समाज के लिए बितकर रही थी पर वर्तमान स्थिति में उसका संकोर्ण रूप मानवता के विकास में घातक है, साथ ही उसको पुनर्जाति में बाधक भी । उपर्युक्त समाज प्रतिष्ठित शयावादो कवियों ने वर्ण व्यवस्था को उपेक्षा की, और उसको आज सार्वत्रिक संकोर्णताओं से ऊपर मानवता के स्तर पर राष्ट्रीय नई सामाजिक व्यवस्था को कल्पना की । यह शयावादो कवियों को एक बहुत बड़ी वैचारिक उपलब्धि कहो जा सके । जिसने उनके कार्य को प्रेरक बनाया और जाने के नि-
 विकास का मार्ग प्रशस्त किया । जो भी वर्तमान विषमताओं से युक्त समाज में उन्हें प्रतीत हुआ उसको उन्होंने व्यक्तिगत आधार पर वेदना के रूप में व्यक्त किया । ऊपर से मने को उनमें संधा संबंध न दिखाने दे किन्तु का व्यक्त भावनाओं तथा कर्म रूप में अभिव्यक्त विचारों का संगति सोचने के क्रम में दोनों का संबंध देना नैना कठिन नहीं है । निराशा को रचनाओं में तो यह कहाँ कहाँ स्पष्टतः देग जा सकता है ।

शयावादो कवि समाज को उन्नति के लिए वर्ण व्यवस्था को इस व्यवस्था को स्वीकार नहीं करते । ऐसा कारण यह है कि वे आज के युग में इन संकोर्णताओं को मानवता के विकास में बाधक मानते हैं । वर्ण व्यवस्था अपनी प्रारंभिक स्थिति में समाज के लिए बितकर ब रही थी पर इस युग तक आते-आते उसमें इतनी संकोर्णताएं प्रवेश कर गई और इन्हीं के कारण वह इतनी क्षीण हो गई कि सभी शयावादो कवियों ने उसका न माना हो समाज के लिए बितकर बनाया ।

सर्ग १

अध्याय ४—जातिव्यवस्था

जाति व्यवस्था

अस विभाजन पर आधारित वर्ण व्यवस्था की तरह जाति व्यवस्था भी समाज को एक निश्चित रूपरेखा देने के लिए बनी । यह जाति व्यवस्था उसको पुष्टि करने में सहायक सिद्ध हुई क्योंकि जाति व्यवस्था उस एक प्रकार से वर्ण व्यवस्था का ही उप-विभाग कही जा सकती है । जातियों के सम्बन्ध में विशेष अध्ययन करने वालों में उसको उत्पत्ति विभिन्न कारणों से माना है, जिनमें देश, स्थानान्तरण, भौगोलिक सीमा, विदेशियों का संपर्क, संप्रदाय, वंश, शिल्प कौशल^१, रंग^२, लक्षण^३ और वंशानुगत कार्य-क्षमता^४ का उल्लेख किया जा सकता है । कतिपय राजनीतिक कारणों से भी जातियाँ, प्रजातियों को उत्पत्ति हुई^५ एवं उसका स्वर निर्धारण हुआ ।^६ पर यह सभी कारण वही नहीं हैं जिनसे वर्ण व्यवस्था बनी । कतिपय भिन्न कारणों से उत्पन्न होने तथा संख्या विशेष नक़्क़ा सोमित न होने के कारण जाति व्यवस्था अधिक प्रचलित हुई । पर कालान्तर में कहीं-कहीं वर्णबोध, जातिबोध से अप्रधान होता गया । उपविभाजन, विभाजन से अधिक महत्वपूर्ण होते गए, यहाँ तक कि वे स्वतंत्र हो गए । ऐसी अनेक जातियाँ हैं जिनमें वर्ण विशेष में रक्षा संभव नहीं । मानव समानता के इस युग में अंगित दृष्टिकोण से जातिव्यवस्था अपने प्रारंभिक रूप में ही स्थितिक नहीं है, न ही उसका अर्थ संकुचन करने की तरह है । समाज के बदलते मूल्यमान के साथ इसमें भी पर्याप्त परिवर्तन आ गया है । जहाँ तक जालोच्य विषय के कवियों में जाति व्यवस्था विषयक दृष्टि का प्रश्न है उन्हें क्रमशः देखा ही अभोष्ट होगा ।

प्रसाद

जाति व्यवस्था को उत्पत्ति और उपयोगिता के संदर्भ में उपर्युक्त कान को पुष्टि अवशंकर 'प्रसाद' को धारणा से भी होता है क्योंकि कोनायनी के संघर्ष सँग में वन ने

१- मानव धर्मशास्त्रस्य (मनुस्मृते) मानवार्थ भाष्य, प्रथम काण्डम्, पृ० १०१ ।

२- घातंजलि महाभाष्य, सूत्र २-२-६

३- ब्रह्मवैवर्त पुराण, पृ० १०-१११

४- कास्ट एण्ड क्लास इन इंडिया - पृ० १४५, ११६

५- विष्णु पुराण, ४-३- ४२ से ४६

६- यूनाइटेड प्राविंसेज़ सेन्सस रिपोर्ट, १९०१ ई०, पृ० २४८

यह स्वतः स्पष्ट किया है कि समाज को नृप्ति के क्षेत्र को भी कम विभाजन का निर्माण किया। फिर उसके आधार पर वर्गों को नृप्ति को। नृप्ति नृप्ति-कर क्षेत्र के साधन संचय किया, भी तो कम भाग किया फिर वर्ग बनाया।^{११} जो कि जाति व्यवस्था के निर्माण का एक कारण कहा जा सकता है। कामायनी के विचित्र प्रसाद-काव्य में जातिव्यवस्था के संबंध में कोई उल्लेख नहीं मिलता। पर उनके उपन्यास कंकान में क्विक्तर जाति व्यवस्था के संबंध में उनकी धारणा स्पष्ट होती है उससे पता चलता है कि जाति व्यवस्था दूषित एवं संकीर्ण भावना प्रेरित करती है। स्वयं उन्हीं के शब्दों में 'भारतवर्षीय जाति.... जातियों के दृष्टि में जटिल कष्ट पा रहा है और दूसरों को कष्ट दे रहा है। यद्यपि अन्य देशों में भी इस प्रकार के संघर्ष चल रहे हैं, परंतु यहाँ इसका बोधनात्मक भाव है। इस नाट्य का संस्कार अधिक दिनों तक प्रभुत्व भी कर चला कर गया है। दूसरों को उन्नति से उसे डाक देने लगा है। समाज अपना पदच धारण करने की क्षमता तो बची हुई है, परंतु जातियों को उन्नति का दल बनाकर पूरे मज्जा पर चलाता हुआ दूसरे को नोक-- जाने से छोटा समझता है, जिससे सामाजिक विषमता का प्रभाव फैल रहा है।^{१२} जिसमें वैष्णोवाद धार्मिक पवित्रतावाद आभिजात्यवाद, अत्यादि अनेक वर्गों में फैले हुए सब देशों के भिन्न-भिन्न प्रकारों के जातिवाद को अवलोकन उपलब्ध को गरी।

प्रसाद के काव्य और उपन्यास के विचित्र नाटक साहित्य में एक ऐसा रस भी मिलता है जिसमें जातिवाद को एक दूसरे के भी अंगित परिणाम में उभारा गया है -- जिस दिन कोई जाति अपने आत्म गौरव का अपने शत्रु से बढ़ना लेना भूल जाती है, उसी दिन उसका नरुण होता है। सब जब अपने अविश्वस्य सन्मान को रक्षा करने हैं, तब उस समष्टि को जाति या समाज को रक्षा स्वयं ही जानी है और नहीं तो समाज समझे-समझे उसको जादू की बँसी पड़ जाती है^{१३}। यहाँ जाति शब्द राष्ट्रियता को केना को व्यक्त करता है। आज भी साहित्य में इस तरह का प्रयोग होता है। इसका मूल दलित शास्त्र में प्रयुक्त 'जाति' शब्द है जो सामान्य के समकक्ष माना जाता है और जिसका जाति व्यवस्था से सीधा सम्बन्ध नहीं है।

१-कामायनी, पृ० २११

२- कंकान, पृ० २३५

३- कंकान, पृ० २६०

१०-विवाचार, पृ० ६०

१- जाति व्यवस्था वर्ण व्यवस्था का कृत्रिम विभाग मात्र है जिसकी सामाजिक व्यवस्था मनु द्वारा शुरू हुई ।

२- यद्यपि अन्य देशों में भी जाति व्यवस्था है पर भारतीय समाज की जाति प्रथा में रुढ़िवादिता के कारण समाज विरोधी तत्व जा गए ।

३- 'जाति' को अर्थ विस्तार में प्रयोग कर संपूर्ण देशवासियों को ही एक जाति का माना गया और अंत में सहज रूप में जातिहीन समाज की सृष्टि के निमित्त भारत संघ की स्थापना की गई ।

निराला

जाति व्यवस्था के संबंध में निराला की धारणा को स्पष्ट करने के लिए उनकी रचनाओं पर दृष्टिपात किया जाय तो उनके काव्य साहित्य के आधार पर कहा जा सकता है कि वर्तमान समाज में फैली हुई जाति व्यवस्था की संकीर्णता के प्रति उनकी कोई सहानुभूति नहीं थी । इस बात का सर्व प्रथम उल्लेख उन्होंने अनामिका की 'प्रेयसी' में किया कि 'भिन्न जाति रूप और धर्म भाव के' ^{११} ब होते हुए भी हम दो मानवता के स्तर पर एक हैं । जातियों में फैले हुए खान-पान बुवा-बूत के संकीर्ण बंधनों को तोड़ने के कारण ही बूत-पाक के विचार को उपेक्षित कर 'बम्हन की पकाई थी की पकाड़ी को छोड़ किसी दूसरी जाति द्वारा तैयार की गई तेल की पकाड़ी को स्वीकार करते हैं ।' ^{१२} प्रेम संगीत में उन्होंने यह भी स्पष्ट कर दिया कि 'बम्हन का लड़का होते हुए भी वे जाति की कहारिन घर की पतिहारिन के पीछे मरते हैं ।' ^{१३} उनकी धारणा थी कि समाज में भिन्न जातियों के लोग भी एक परिवार के रूप में रह सकते हैं । उदाहरणार्थ — खानसामा, बावची, चोबदार, सिपाही, सईस, भिस्ती, घुड़सवार, देशी कहार, नाई, ब घोबी, तेली, तम्बोली, कुम्हार, फंजीलवान, ऊंटवान, गाड़ीवान एक अच्छा सासा हिन्दी-मुस्लिम खानदान के रूप में बिना किसी जाति व्यवस्था के भेदभाव के कुकुरमुत्ता के नवाबके यहाँ रहते हैं । ^{१४} यहाँ जिन नवाब का प्रसंग है कवि

उनके प्रति यकीन धारणा नहीं रहता परन्तु उनके साथ जो निष्ठा का है जो एक साथ झुके के रूप में रहते हैं, उनके प्रति उसकी समानभूमि प्रतीत होती है।

अपने कल्पना साहित्य में तो निराशा ने जातिवाद को संकीर्ण सामाजिकों को एकदम तोड़ने हुए हिन्दू और मुसलमान से भी शब्द कराए हैं।^{१४} दूसरी ओर बंकिम चरण ने भी जोष जाति को रखा गया है वैवाहिक सम्बन्ध स्थापित किया है^{१५} क्योंकि उन्होंने देखा कि समाज में सुभद्रा को लागू तक को भी स्वयं उसको विचारों वालों ने उपेक्षित कर दिया था।^{१६}

यों तो निराशा के उपन्यास साहित्य में 'प्रभावशाली'^{१७} और चोटों को पकड़ने^{१८} में भी जाति व्यवस्था सम्बन्धी बातें कुछ संकेत देने जा सकते हैं, पर 'काने कारनामों' में एक दो गलत से भी हैं जिनसे निष्पत्ति और भी स्पष्ट होती है। जो -- 'जाति को चोरी' में जातिगत अभिमान नहीं रहा।^{१९} इसका कारण है जातिगत स्त्रियाँ जिन्होंने जीने की गरी है। इसी कारण गरीबों ने एक कदम जाने वाला जातिवाद ही वैश्य का है सम्मान, जिस से चरण से भी उच्च।^{२०} साथ ही चरण होने हुए भी उसने एक-दूसरी जाति के बीच गान-पान और पुष्पा-सूत के बंधनों को भी तोड़ा।^{२१} इसी निराशा के यह उपन्यास है नायक का जातिगत विद्रोह प्रकट होता है जोकि प्रकारान्तरे से निराशा को ही विचारधारा का बोधण करता है।

निराशा को जाति व्यवस्था सम्बन्धी विचारधारा उनको कविता, कल्पना, उपन्यास से भी निर्वन्ध साहित्य में अधिक स्पष्ट रूप में देने को मिलती है। उनके वास्तव में जाति व्यवस्था के अन्तर्गत जाति व्यवस्था पुराने नहीं, पर आज कि जिस रूप में उसमें नाना कुरीतियाँ आ गई हैं उससे पुराने सामाजिक व्यवस्था को दूषित हो गई है। निराशा का नकारात्मक (निगेटिव) विचारधारा के नहीं यद्यपि कारण है कि जातिगत समाज को सृष्टि न कर स्वयं भी यह स्वीकार किया है कि 'जाति-पाँति

१४- सुकल को बोधो, पृ० २१

१५- किलो, पृ० ८१

१६- वयो, पृ० ११

१७- प्रभावशाली, पृ० १३४

१८- चोटों को पकड़, पृ० ४१

१९- काने कारनामों, पृ० ६२

२०- काने कारनामों, पृ० ६२

२१- वयो, पृ० ६२

तोड़ने मण्डल को है जिससे वह तब तक सांभल सकेगा यदि वह जाति-पाँति योजक मण्डल होना ।^{२३} इसका कारण यह है कि उन्हें भ्रम था यदि जातियाँ तोड़ दो जाएँगी तो समाज में पुनः छोटा-छोटा जातियों का नैतिक असौजन्य का उदित हो होगा । इससे होता यदि सब जातियों को मिश्रकर एक जाति बना दो जायेगा तो समाज में एकता रहेगी । पर यदि धार्मिक दृष्टिकोण से विचार करें तो हमारा जातिप्रण मनुष्य का सर्वश्रेष्ठ होगा विधान है । क्योंकि हर जाति ने शस्त्र-नारायण का अंश लब्ध किया है । जाति को निंदा भी क्यों नहीं की गई । जाति विद्वत्ताय नहीं उस समय उसके साथ दूसरे जातियों का साथ विद्वत्ताय है ।^{२४} इसका ही कारण देश को स्वांगी दृष्टि भी क्यों जा सकती है क्योंकि भारत को वास्तविक विभिन्नता के साथ-साथ संसार के अन्य देशों के लोग उठने लगे । उस साथ भौतिक सम्पत्ति होने पूर्ण मानव में है । अगर भौतिक प्रसार से भारत का पक्का संरक्षण मिले, जिससे पड़ गया और अगर जातियों को उच्चता के प्रमाण प्रेरित करने लगे । देशवासी जातीय संरक्षण होने लगे । तब ही यह बात मनुष्य को देव पड़ती है कि पहले जिस व्यक्तिगत उच्छ्रंखला के कारण देश और समाज को व्योमनि हुई थी, अब उसी के विरुद्ध समाज के जन समूह संबद्ध होने लगे । जब तक पूर्ण संयोजक नहीं हो गया समष्टि व्यष्टि में नहीं बन जाये, तब तक पुनर्निर्माण होना ही नहीं ।^{२५}

इस प्रकार के देशवासी, बलिक विषय मानना द्वारा विश्ववासी मनुष्य को लेकर आप भी अपना जाति का गृहण करेंगे क्यों प्राण सत्त्व और रस सत्त्व को रक्षा में फँके न होगा, प्राण और रस केवल कर्म के ही निर्णायक होंगे, पद उच्चता के नहीं ।^{२६}

निराला : निष्कर्ष

१- जाति व्यवस्था का प्रारंभिक रूप समाज के लिए उपयोगी रहा है पर समाज में किसी संकोर्षी जातीयता स्वीकार्य नहीं ।

२- जातियाँ कभीतः होंगी, बनाना नहीं । सभी कर्तों को महत्ता सत्ता न ।

३- मान-मान, पुत्र-पुत्र यदि जातीयता के समस्त बंधनों को तोड़ा गया है और साहित्य में ऐसे पात्रों का भी निर्माण किया गया है कि समाज मानुष जातीयता से ऊपर उठ कर मानवता के स्तर पर प्रतिष्ठित हो सके ।

४- कर्तों जातीयता का साम्य विनष्ट हो कर्तों मानव जाति के संदर्भ में हों । निम्न-ज्याये मानव समाज को रचना एक जाति के कर्तों में होनी ।

पंत

--

यदि सुभितानन्दन के काव्य साहित्य पर दृष्टिपात किया जाए तो यह कहा जा सकता है कि उनके काव्य साहित्य में बहुत कम या समय है कर्तों पर जातिव्यवस्था का संदर्भ उठाया गया है पर उन स्थलों पर जो बहुसम्बन्धित विचारधारा स्पष्ट हो जाती है चाहे संदेह नहीं किया जा सकता । उनके धारणा है कि समाज में केवल जाति-पाँति और कुल वर्ग जाति पर आधारित सभ्यता को ज़ोर देकर नष्ट करना होगा ।^{२९} जाति, भेष, वर्ण को गुल-गुल को दुबेर भित्तियाँ तोड़नी होंगी ।^{३०} बा न, ठाकर, नाला, कठार, कुर्मी, ज़ोर, लारो, कुम्हार, नाई, कौरों, पासी, चमार^{३१} और थोको^{३२} जाति ने प्रारंभ में कार्यों के आधार पर बँटोकर जातियाँ हैं जिनमें कामान्तर में स्थित स्थिति के कारण जनमान मान लिया गया । पर गुल को प्रवर्गिकता में जाति व्यवस्था को स्थित स्थिति स्थिर नहीं रह सकती, यही कारण है कि न केवल रम्यतर वस्तु कति-तर पुष्टियों से भी स्थित जाति व्यवस्था पर आधारित व्यवस्था कृतो जा रही है ।^{३३} अतः सचियों से मानव मन पर जो दुर्ग जाति व्यवस्था सभ्यता का आधार और विश्वास ज़ोर समाप्त हो जायगा ऐसा कवि का विश्वास है ।

कर्तों तक लोकयतन का प्रश्न है, उसमें भी पंत ने यह स्पष्ट कर दिया है कि धर्म पुण्य के संताप से स्वर्ग अर्थात् सुख कातर अकिंगत जन्म-कौफल, बंधन को भ्रंश से जन्म कायर हो संकड़ों जाति-पाँति के बंधन में^{३४} अपना जीवन व्यतीत कर रहा है । इसका

२९-गुलबाणी, पृ० ६६

३०-गाम्वा, पृ० २२

३१-स्वर्णध्वनि, पृ० २८

३२-गाम्वा, पृ० १२

३३-बो, पृ० ३१

३४-लोकयतन, पृ० १५२

बहुत कुछ कारण जातिगत स्वार्थ हैं।^{३३} जाति-प्रेमों से पूरा समाज ही पोद्धित है।^{३४} का विभिन्न जाति-संगठनों में शिन्-भिन हो गया है।^{३५} जातिगत कृत्रिम वगैरिणा में विभक्त व्यवस्था कबवातुन हो^{३६} पारा गई है।^{३७} जा: सामाजिक व्यवस्था को पुनर्जीवित करने के लिए यह आवश्यक है कि पूरा मानव नव जाति धर्म कर्म मूल को सामित परिधि में जातर निकले^{३८} जाति वर्ग के विवरों से बाहर निकले^{३९} जाति-वर्गों के वेष्टन को^{४०} इस रूप में स्ति के पास को शिन्-भिन कर^{४१} सरा पर जाति-वर्ग-विधान समाज को रचना करे।^{४२}

काय के विरिक्त उनके सम्भाव्य जगता संग्रह 'गोविं कथानियां' में भी जाति-व्यवस्था संबंधों को सकारण नहीं उठा^{४३} गई है और न उनके निरर्थक साहित्य में से भी इस विषय पर कुछ प्रकाश पड़ा है। पर उनके नाटक व्यवस्था के पात्रों द्वारा समाज में जाति-विधान समाज को एक रचना पर बन दिया गया कि 'मानव-जाति प्राप्ति की मेढों के भुनावे में ही गयी है। उसे इस अनेकता के मूल को जात्या को एकता के पास में जाधिक, समस्त विभिन्नता को एक विश्वजीवन स्वल्प देकर नियंत्रित करना होगा।^{४४} तभी केवल, सुन्दर और स्वच्छ उच्च आदर्शों पर विश्वास रख कर -- मानव-जाति मूल जाति का उपयोग कर सकती है।^{४५} जानाकार हैं कवि ने मानव मानव के लिए यह घोषणा भी कर दी कि मानव-प्रेम के नवीन प्रकाश में राष्ट्रियता, अन्तराष्ट्रीयता, जाति के भूतप्रेत सदैव निरोपित हो गए हैं। इस सभा देश जाति के कर्मों में मूल मनुष्य केवल मनुष्य है।^{४६} उपर्युक्त अंश अंश पंक्त को विचारधारा का समर्थन करता है कि सामाजिक संगठन के लिए जाति व्यवस्था या तत्सम्बन्धित कितो भी संकाणी परिधि को आवश्यकता नहीं। मनुष्यता ही एकमात्र नापटव है जिसके आधार पर सामाजिक व्यवस्था का निर्माण होगा।

३३-लोकायतन, पृ० ३६२३

३४- वही, पृ० ४३८

३५-वही, पृ० ४२३

३६-वही, पृ० ६५३

३७-लोकायतन, पृ० ५५६

३८-वही, पृ० १५९.

३९-वही, पृ० ५८६

४०-वही, पृ० ३८०

४१-लोकायतन, पृ० ३६०

४२-वही, पृ० ४०१

४३-व्योत्पत्ति, पृ० ४४

४४- वही, पृ० ५८

४५- वही, पृ० ९३

पुनः : निष्कर्ष

२- जातियों का वर्गीकरण करने के आधार पर यह, पर कालान्तर में बड़ा सम्मान हो गया ।

२- कृत्, जाति और धर्म पर आधारित सामाजिक व्यवस्था पर आस्था नहीं दी जा पड़ती ।

३- इस विश्वास से कि अहिंसित वर्गता जाति व्यवस्था के नष्ट होने का कारण है

४- समाज में जाति व्यवस्था, राष्ट्रीय, अन्तराष्ट्रीय मामलों से जुड़ा जीवन का मापदण्ड केवल गृह्यता होगी ।

महादेवो

महादेवो के काम साहित्य में जाति व्यवस्था संबंधों को उन्नेत्र नहीं किया । उनके निम्न साहित्य में सभी व्यवस्था संबंधों को तो समाज को नहीं उठाया गया है । मंत्र में जो मानवता के स्तर पर जन्मान्तरिता से संबंधित यह जाति व्यवस्था के प्रति उनके कोई सन्तानुभूति न हो । पर उनके रचनाकारों में कृष्ण के ब्राह्मण वैश्व लोगों के प्रति उनके यज्ञों का शिष्ट, जो जाति व्यवस्था और समाज में सम्मान रहित कि यह जातियों का उन्नेत्र है उससे महादेवो को उनके प्रति सन्तानुभूति दी जा पड़ती है । यही बात शक्यता के संकेत में भी कही जा सकती है । उसका प्रति दूसरा और नैकर भाव जाना है और पुनः उसे जाति में फिटाने के लिए शक्यता को कभी व्यवस्था करने पड़ती है ।^{४६} उपर्युक्त संदर्भों से प्रकट होने वाली स्थिति के विषय में यह कहा जा सकता है कि तथाकथित निम्न-जातियों को जाति, सामाजिक, नैतिक स्थिति के पतन से बड़ा असंतुष्ट है । प्रत्यक्ष तब से उन्होंने ब्राह्मण वैश्व जातियों में शिष्ट प्रसार का भी कार्य शुरू किया जो कि इस दिशा में सुधार का एक महत्वपूर्ण कदम है कहा जा सकता है ।

महादेवो : निष्कर्ष

१- उपर्युक्त जातियों को कथनीय स्थिति के कारण पर्याप्त सन्तानुभूति दिवाई देती है

२- उनमें शिष्ट का ही प्रसार उनकी उन्नति का एकमात्र उपाय है ।

रामकुमार

रामकुमार वर्मा ने काव्य साहित्य में नायक एकलव्य में जो जाति व्यवस्था सम्बन्धी धारणा को ज्ञात किया है। नायक एकलव्य से सहाय्यभूति होने के कारण एकलव्य को विचारवारा को कवि का समान प्राप्त कहा जा सकता है।

जातिगत अधिकार के संबंध में एकलव्य को धारणा है कि पत्रिय जाति को वनवैद में गणना रहे, डास या तूणों के उन्को का पृष्ठभाग रहे, तन्वा उन्को को शक्ति के समान भुके और बाण उन्को के करों में फुंजरित नाग हो।^{४८} ऐसा कोई कारण नहीं दीज पड़ता। जहां तक शिखा प्राणि का सम्बन्ध है, जाति-भेद नहीं वर्ग, वंश भेद भी नहीं, शिखा प्राप्त करने के तो सभी अधिकारी हैं।^{४९} इसी जाति के आधार पर तथाकथित निम्न कहे जाने वाले जातियों पर शिखा संबंधी लगाई गई वर्तारों का विरोध किया गया है। उनके नाटक 'वृक्षतारिका' से भी 'जाति और वर्ग का भेद नहीं है।'^{५०} इससे विपरीत एक स्थान पर वे जाति व्यवस्था के कारण अधिक में जा जाने वाले संस्कार का भी समान करते हैं।^{५१} पर इससे समाज के विश्व कठिणत जाति व्यवस्था को उपयोगिता के विषय में कोई समान नहीं मिलता।

रामकुमार : निष्कर्ष

१- निम्न वर्ग में जातिगत उपेक्षा के कारण विद्रोह को भावना का समान किया गया है।

२- जातीय संस्कारों का मन्त्र दिया गया है।

३- शिखा का समान अधिकार सभी जातियों को है।

समग्र निष्कर्ष

कायावादी कवियों के उद्गुक्त व्ययन के आधार पर यह कहा जा सकता है कि उन्होंने परंपरागत सामाजिक व्यवस्था को स्वीकार नहीं किया और अपनी वैचारिक उपलब्धि के रूप में जाति होन सामाजिक रचना पर बन दिया। इसका कारण यह था

४८- एकलव्य, पृ० ७

५०- वृक्षतारिका, पृ० ४१

४९- वलो, पृ० २२२

५१- दोषदान, पृ० ४१

कि समाज की जाति सम्बन्धी व्यवस्था को व्यावहारिक स्तर पर दूषित प्रवृत्ति^{५२} का लो घोटक ~~ह~~ बताया । तथाकथित नीचो कलौ जाने वालो जातियों को अधिकारहीनता, ऊँचो-~~नीचो~~ कलौ जाने वालो, जातियों का जन्मगत अधिकार, अस्पृश्यता, तत्सम्बन्धित कठोर आचारशास्त्र^{५३} और परम्परा के बोझ को क्लात् डोने को प्रवृत्ति से श्रयावादो कवियों ने अपनी वैचारिक असहमति प्रकट की ।

ऐसा नहीं है कि हिन्दी साहित्य के इतिहास में जाति व्यवस्था को तोड़ने का आलोच्य विषय के श्रयावादो कवियों का यह प्रथम प्रयास था क्योंकि उसके पूर्व कबोर हो ने नहों मध्यकाल के भक्त कवियों ~~क~~ यह प्रथम प्रयत्न ने भी प्रवैंगिक दृष्टिकोण से जातिवाद का खंडन किया था । पर यह खंडन मूलतः पूजा और भक्ति के अधिकारों से हो सम्बन्धित रहा । उसके बाद जाति संबंधो समस्या कुछ समय के लिए नहों उभर सकी पर आधुनिक काल में जाति का अर्थविस्तार दोख पड़ता है । भारतेन्दु और द्विवेदो में जाति शब्द धर्म का भी बोधक कहा जा सकता है किन्तु प्रकारान्तर से यह भी जातिगत-अर्थ को संकोणीता का हो बोध कराता है ।

मानवतावादो धरातल के विशाल परिप्रेक्ष्य में^{५४} श्रयावादो कवियों ने हृदिगत जाति व्यवस्था को समाज का कृत्रिम वर्गीकरण माना । उनको दृष्टि में वर्ण व्यवस्था को तरह जाति व्यवस्था भी मनु द्वारा स्थापित सामाजिक व्यवस्था का एक महत्वपूर्ण अंग है आरंभिक रूप में जाति-व्यवस्था समाज के संगठनात्मक तत्त्व के लिए उपयोगी रहो हो पर कालान्तर में इसमें हृदियों धर कर गयो । इसलिए आलोच्य विषय के श्रयावादो कवियों ने उसको उपयोगिता पर संदेह प्रकट किया क्योंकि हृदिवादिता के कारण जातीय विचार धारा में समाज के संगठनात्मक तत्त्व की दृष्टि से नाना संकोणीताएं आ गई थीं जिन्हें समाज विरोधी तत्त्व भी कहा जा सकता है ।

कवियों ने जातीयता के कारण समाज में खान-पान, कृषा-कृत जैसी घृणित बंधनों को उपेक्षा की । कुल, जाति, धर्म पर आधारित व्यवस्था को नष्ट होने की कामना

५२- 'असहि विच्छेद', पृ० २२ भारतवर्ष में जाति भेद, पृ० ६४, ६६

५३- 'जाति विच्छेद', पृ० ३१

५४- 'जाति सिद्धान्त एक अनुसंधान द्वारा प्राप्त निष्पत्ति', पृ० ७, १३

को । निम्न जातियों में पक्षी स्तंभ भावना के परिष्कार हेतु जातिगत व्यवस्था के रूप में भारत-संघ को स्थापना को । उनको शिक्षा पर अधिक धन दिया गया क्योंकि हमारे जाति-व्यवस्था को वास्तविक स्थिति से परिचित होकर उन्नत जातियाँ स्वा-स्तविक स्थिति का प्रतिकार कर सकेंगी ।

जाति-हीन राष्ट्र को बनाना श्यामावाद को ही वस्तु-वस्तु उपलब्ध कहा जायेगा क्योंकि अशंकर प्रसाद, सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला', सुमित्रानन्दन पंत, महादेवी वर्मा और रामकृष्ण वर्मा ने इस बात में अपनी पूरी आस्था व्यक्त की कि इस जाति का पागलपन जाति-यत्ना से कुछ केवल मनुष्यता से संबंधित होगा । तिन कतिपय कवियों ने जातीयता का समान भाँटा किया है उन्होंने जाति का अर्थ वर्ण के उपविभाग के रूप में न लेकर उसका प्रयोग सम्पूर्ण मनुष्य-जाति के अर्थ में किया है । जतः जाति व्यवस्था का संकोर्णता से ऊपर उठकर श्यामावादी कवियों ने अपना पूरा सदानुभूति मानव-जाति के संबंध में वर्णित को है ।

खण्ड १

अध्याय ५- राष्ट्रीयता

राष्ट्रीयता

शब्दगत अर्थ की दृष्टि से 'राष्ट्रीयता' में युगानुसृत अर्थ—संकुचन और विस्तार हुआ किन्तु किसी युग के साहित्य में राष्ट्रीयता परक भावनाओं का नितान्त अभाव रहा हो ऐसा नहीं कहा जा सकता। लेकिन शाय्यावादो कवियों में मुख्यतः प्रसाद, निराला, पंत, महादेवी और रामकुमार वर्मा के साहित्य में, प्रचलित अर्थ में राष्ट्रीय भावना का अभाव माना गया। साथ ही आलोचकों ने इस बात का आलोचन भी लगाया कि इनमें समाज के राष्ट्रीय जीवन के प्रति कोई अभिरुचि देखने को नहीं मिलती। इस बात को पुष्टि साहित्य की एक विधा के एकांगी दृष्टिकोण से भी हो जाय पर यह एकांगी दृष्टिकोण उनको समस्त विचारधारा का श्रोतक नहीं हो सकता।

सब तो यह है कि उपर्युक्त कवियों के कहानों, उपन्यास, नाटक और निबंध साहित्य के साथ शाय्यावादो काव्य में भी राष्ट्रीयता परक विचारधारा का प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप मिलता है। उसे विश्लेषण के अनन्तर स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। साथ ही यह भी कहा जा सकता है कि जिन कतिपय कवियों ने कालान्तर में प्रगतिवादो विचारधारा ग्रहण की उनको राष्ट्रीयता का बोझ रूप इन कवियों के साहित्य में हो अन्तर्व्यपित है। शाय्यावाद के कवियों ने देशभक्ति को एक सांस्कृतिक आवरण से मंडित किया है। उसमें केवल आवेग ही नहीं किन्तु एक अधिक स्थायी ताप है।^१ अतः आलोच्य विषय के कवियों की राष्ट्रीयता विषयक धारणा को उन्हें क्रम से हो देखा अधिक उपर्युक्त होगा।

प्रसाद

प्रसाद साहित्य में राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा का विश्लेषण किया जाय तो देश को जातीय विशेषताओं, उसके रागात्मक स्वल्प और उत्थान पतन की स्थिति में राष्ट्रीय भावना का एक क्रमिक विकास देखने को मिलता है। इस संदर्भ में 'कानन कुसुम' में 'कुरुक्षेत्र' शीर्षक कविता राष्ट्रीयता संबंधी विचारधारा की

१- हिन्दी साहित्य कोश : पृ० ७०६

२- कानन कुसुम, पृ० ११२

हो घातक है, जिसमें उन्होंने महाभारत कालीन स्थिति में धर्मिक राष्ट्रीय विचार-धारा का वर्णन किया है। 'महाराणा का महत्त्व' के मूल में भी राष्ट्रीय प्रेरणा हो है जिसमें उन्होंने प्रताप की वीरता का प्रदर्शन किया है। यहाँ प्रसाद ने राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा को धर्मगत संश्लिष्ट परिप्रेक्ष्य में जो ग्रहण किया और उसी के आधार पर उनके पराक्रम, देशभक्ति, त्याग से प्रभावित हो अक्सर अक्षर को जीना राणा को श्रेष्ठता प्रमाणित को है। पर कालान्तर में प्रसाद को राष्ट्रीय भावना के परिवेश में एक व्यापकता मिलने लगती है, जिससे यह स्पष्ट हो जाता है कि उनको विचारधारा में जातिगत परिवेश के अतिरिक्त राष्ट्र के स्तर पर परतंत्र देश में जागरण को राष्ट्रीय भावना प्रकट होने लगी थी। कदाचित् प्रसाद को यह धारणा रही हो कि अशोक की चिन्ता^३, ऐतिहासिक का शस्त्र समर्पण^४, पेशवा की प्रतिध्वनि^५ तथा प्रताप की शाय्या^६ से देश में राष्ट्रीय भावनाओं का प्रसार हो सकेगा और लोग अतीत को उस गौरवशाली परम्परा से परिचित होंगे, जिससे राष्ट्रीय भावना का विस्तार हो सकेगा। यही कारण है कि कवि ने बलिदान की गाथा नारी पराक्रम के साथ अशोक और महाराणा की विजय गाथा गाई।

पर काव्यगत प्रौढ़ता के आधार पर कामायनी में प्रसाद को विचारधारा कुछ अधिक स्पष्टता से उभर सकी है। उसके संबंध में भी यह कहा जा सकता है कि प्रसाद ने राष्ट्रीय भावना से जो प्रेरित होकर श्रद्धा द्वारा कुटोर बनाकर तक्ली कातने और ऊन को पट्टियाँ बुनने का उल्लेख किया।^७ जिससे अपने अभाव को जड़ता में पड़ सा निर्वसन नग्न^८ रहने की समस्या हल हो जायगी और देश वस्त्र को दृष्टि से स्वावलंबी हो सकेगा। दूसरे दृष्टिकोण में यह गांधी की तत्कालीन राष्ट्रीयता संबंधी जागरण के संदेश का प्रभाव भी कहा जा सकता है। तक्ली बरबा से सूत कात, कर्पा से बुनना

३- लहर, पृ० ४२

४- वही, पृ० ५१

५- वही, पृ० ५६

६- वही, पृ० ५६

७- कामायनी, पृ० १५४, १५७ (चौथी), १६२

८- वही, पृ० १५४ (चौथी)

स्वावलम्बन का श्रोतक है। कामायनी का रचनाकाल परतंत्रता का युग रहा है। अंग्रेजों के अत्याचार से भारतवासियों व्रसित रहे। कदाचित् समसामयिक परिस्थिति से प्रभावित होकर जो प्रतिनिधि शासक के अत्याचार के प्रतिवाद का मैं 'शासक बन फौलाजों न मोति' और निर्वाधित अधिकार आक्रांतक किसने भोगा^{१०} के अन्तर उन्होंने जन-क्रान्ति भी करता दो। अन्त में शासक की जो ओर से होने वाले अत्याचार और अत्याचार के विरुद्ध असंतोष प्रकट करते हुए उठ खड़े होने को मानना प्रसाद के समकालीन चानावरण में फौलो ह^{११} राष्ट्रिय केना से कुछ साध्य अवश्य रहती हुई दिशा देती है। ननु सारस्वत प्रदेश में बाहर से आए हुए थे जनः प्रजा का उनके प्रति विद्रोह विदेशी शक्ति के प्रति विद्रोह कहा जा सकता है। यह दूसरी बात है कि प्रजा ने बड़ा के प्रति विद्रोह नहीं किया। अतएव उसके विद्रोह को एकतंत्र के प्रति विद्रोह नहीं कहा जा सकता।

उनके उपन्यास में भी राष्ट्रियता सम्बन्धी विचारधारा को अपरोक्ष कंकाल के 'भारत संघ' को स्थापना से स्पष्ट हो जाती है। जिसमें राम, कृष्ण और ब. ब. को आर्य संस्कृति को संपूर्ण देश को जागृति के समस्त आदर्श रूप में स्थापित करने का प्रयत्न किया गया। तसमें त्रेणो, धर्म और जातिवाद को उच्च उपेक्षा को गर्व,^{१२} और धर्मनोति और समाज को संकोर्णताओं का निररकार किया गया।^{१३} अंग्लैंड से लौटने के बाद सन्त्रवेत राष्ट्रिय विचारधारा से जो प्रभावित हो समाज सुधार करने को सोचते हैं^{१३} और उसे कुछ हद तक क्रियान्वित भी करते हैं।

प्रसाद को प्रसिद्ध कहानी आकाशदोप में भी राष्ट्रिय विचारधारा का श्रोतन मिलता है। ब्रह्मापुत्र के प्रस्तुत कथन से उपर्युक्त धारणा को पुष्टि होती है-- 'कालो गो चम्पा ? पोतवाहिनो पर असंख्य धनराशि लादकर राजरानी सो जन्मभूमि के अंक में ? आज हमारा परिणय हो, कल हो हमलोग भारत के लिए प्रस्थान करें। महानाविक

८-कामायनी, पृ० २५३ (दर्शन)

१०- बली, पृ० २०४ (संघर्ष)

११- कंकाल, पृ० २३६

१२- बली, पृ० २३७

१३- तितली, पृ० ११०

बुद्धात्मा को आज्ञा सिन्धु को लहरें मानती हैं । वे स्वयं उस पवित्र पुंज को दक्षिण पवन के समान भारत में पहुँचा देंगे ।^{१४}

बुद्धात्मा के देश के प्रति पवित्र भावना से अभिभूत होकर बम्पा से स्वदेश चलने का प्रस्ताव करता है । उससे उसके हृदय में निहित जन्मभूमि के प्रति आत्मोपेक्षा का भाव प्रकट होता है । 'पुरस्कार' को मयुलिका भी राष्ट्रीय भावना के कारण ही प्राप्तो दुर्ग को दण्ड के हाथ जाने से बचा लेती है, यद्यपि उसके लिए उसे स्वयं को भी बलिदान के लिए प्रस्तुत होना पड़ता है ।^{१५} वह राष्ट्रप्रेम के निमित्त अरुण को राजदंड के समान समर्पित कर अपना कर्तव्य पूरा करती है । पर उसके ठोके बाद ही अरुण और अपने सम्बन्ध को निगति पर विचार करती दुर्ग स्वयं को भी बलिदान के लिए प्रस्तुत करती है । अतः हमके आधार पर यह कहा जा सकता है कि पुरस्कार कप्तानों में राष्ट्रप्रेम सर्वोपरि और व्यक्तिगत प्रेम गौण चित्रित किया गया है ।

पर उनके नाटक साहित्य में राष्ट्रीयता का जो स्वस्व भिन्नता है उसमें 'देश-द्रोह' के लिए आत्मवध^{१६} ही अधिक उपयुक्त कहा जा सकता है । इसी कारण जबकि के प्रायश्चित्त स्वयं में स्वयं उसके द्वारा ही आत्महत्या करवा दी गई । साथ ही राष्ट्रीयता को प्रेरणा से प्रभावित होकर सुसज्जित से -- 'भारत से जो मैंने सीखा है वह जाकर अपने देश में सुनाऊंगा'^{१७} कहकर अन्य देशवासियों द्वारा अपने देश के प्रति आभार प्रकट कराया गया है । उनको दृष्टि में देश को शान्ति भंग करना और निरपराधों को दुःख देना^{१८} भी राष्ट्रीयता की भावना के प्रति विद्रोह है । ऐसी ही परिस्थिति में 'झाया ! देश को दरिद्रता से विताड़ित और अपने कुम्हारों से निर्वासित साहसो ! तू राजा बनना चाहता है ?'^{१९} कहकर विलास को अराष्ट्रीय गतिविधियों को भर्त्सना करती है । स्कन्धात्मा में भी राष्ट्रीय भावना से प्रेरित होने

१४-आकाशदीप, पृ० १५

१५-आंधो (पुरस्कार), पृ० १७६

१६-चित्राधार (प्रायश्चित्त), पृ० ६०

१७-राज्यको, चतुर्थ अंक, पृ० ७६

१८-विज्ञान, तृतीय अंक, पृ० ७७

१९-कामना, अंक १, दृश्य ३, पृ० १३

के कारण पण्डित ब्रह्म प्रसाद को रत्ना..... सौन्दर्य के सम्मान..... देवता,
 श्रृंगार और गी को मण्डा में विश्वास, जानक से प्रकृति को आवास देने के लिए^{२१}
 स्कन्दगुप्त को उसके अधिकार के प्रति सजा होने को प्रेरणा देता है। एक साधारण
 सैनिक भी राष्ट्र के शक्ति काय में विश्वास लोगों को 'देश का शत्रु' कहकर भट्कार
 ऐसे महाकाव्यिकृत तक को भर्त्सना करता है।^{२२} देवसेना भी 'देश को दुर्देश'
 निहारने^{२३} श्रेष्ठ गीत में ~~जन्म~~^{जागरण} का संदेश देती है, क्योंकि देश को पराधीनता
 से बचाकर निडरता और त्याग है।^{२३}

प्रसाद के नाटकों में जो श्रृंगार 'यह मधुर देश हमारा'^{२४} विमान्य के आंगन
 में उसे प्रथम किरणों का दे उपहार^{२५} और विमाद्वि तं तं तं से प्रबुद्ध इन्द्र भारती^{२६}
 -- को राष्ट्रीय विचारगारा को धोतक कविताओं के अतिरिक्त उन्हें 'अमर राष्ट्र-
 गीत'^{२७} को भी संज्ञा से अभिहित किया गया है।

प्रसाद : निष्कर्ष

- १- अराष्ट्रीय भावनाओं को भर्त्सना को गयो।
- २- प्रारंभिक रचनाओं में घमाँझभूत राष्ट्रीयता का स्वयं मिलता है। साथ ही
 तत्कालीन पराधीन भारतीयों को मातृभूमि को पुनः स्वतंत्र करने के निमित्त ऐतिहासिक
 परिश्रम में उन वीरों का विजयगान किया जिसने देश को स्वतंत्रता के लिए अपना
 बलिदान दिया था।
- ३- कुछ नाटकों में अन्ततः कुछ नये गीत नवीन राष्ट्रीय भावना को स्पष्ट रूप
 से प्रकट करने हैं।
- ४- विदेशियों से भी अपने देश का गुणगान कराने की प्रवृत्ति स्पष्ट है।

२०- स्कन्दगुप्त, प्रथम अंक, पृ० १०

२१- वनो, तृतीय अंक, पृ० ६१

२२- वनो, अंक ५

२३- स्कन्दगुप्त, अंक २, पृ० ७

२४- स्कन्दगुप्त, अंक २ दृश्य १

२५- स्कन्दगुप्त, अंक ५, दृश्य ५

२६- स्कन्दगुप्त, अंक ४, दृश्य ६

२७- साहित्य चिन्तन, पृ० २५८

५- नाटकों में राष्ट्रद्रोह के लिए आत्मवध हो उपयुक्त समझा गया ।

६- राष्ट्र और राष्ट्रियता सम्बन्धी भावना को सर्वोपरि माना । व्यक्तिगत प्रेम से राष्ट्र-प्रेम अधिक ऊँचा साबित किया । आत्म बलिदान करने वाले पात्रों में कहीं-कहीं राष्ट्रीय चेतना विशेष रूप से नमूना होती है ।

७- उपन्यास साहित्य में कुछ ऐसे पात्रों (चन्द्रदेव आदि) को सृष्टि हो इसलिए को गयो कि वे राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा के प्रचार-प्रसार में सहायक हों, यद्यो बात उनके कहानो साहित्य के संबंध में भी कहा जा सकता है ।

८- लेखक द्वारा पराधीन राष्ट्र के नागरिकों को बंधन-मुक्ति का संदेश देकर अत्याचार के प्रतिकार रूप में विद्रोह को भावना उभारो गयो ।

९- गांधीवाद के प्रभाव में कातने-कुत्तने को प्रेरणा दो जिससे वस्त्र के माफने में पूरा राष्ट्र स्वावलम्बी हो । उन दिनों देशो सूती वस्त्र उद्योग के विकास को संभावना पर गयो थो । जर्मैंड को भित्तों से कड़ा जाता था । वहाँ का पूरा वस्त्र उद्योग भारतीय मुनाफे में चल रहा था । देशो मुद्रा विदेश में चलो जा रहो थो । देश निर्वन होता जा रहा था । कवि ने देश के आर्थिक पतन को भी बड़े संतुलित रूप से व्यक्त किया है ।

निराना

निराना ने काव्य साहित्य में राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा को बड़े हो स्पष्ट और सज्जत रूप से व्यक्त किया है । तत्कालीन देश को पराधीनता से निराना असंतुष्ट थे । यद्यो कारण है कि उन्होंने राष्ट्रीयता परक भावना से प्रेरित होकर देशवासियों को जागो फिर एक बार ^{२८} का संदेश दिया है । अब पराधीनता को रात व्यतीत हो गई, स्वतंत्रता के दिन आए । ^{२९} घोर दुःख दारुण परतंत्रता को याद दिला स्वतंत्रता अपना पंख स्वयं झुंफूंक रहो है । ^{३०} देश रक्षा का दुःख संकल्प है ^{३१} क्योंकि शत्रुओं के खून से भी यदि परतंत्रता का दाग धुल सका ^{३२} तो देशवासियों

२८-परिमल, पृ० २०१

२९- वही, पृ० २०१

३०- वही, (महाराज शिवाजी का पत्र), पृ० २२२

को महान उपनय्य होंगे । पर अकिंगत मेद ने हमारे शक्ति को नो ^{३३} है ।
 यहाँ तक तो निराला ने प्रस्तुत कवितानें राष्ट्रीयता परक भावना को उभारा है,
 पर जब वे राष्ट्रीयता में मात्र जातिगत भावना का सन्निवेश कर देते हैं तो यह आज
 को जातिगत राष्ट्रीयता परक भावना के प्रति एक संकोर्ण दृष्टि हो जाती है । कदाचित्
 इसका यह कारण रहा हो कि कवि को राष्ट्रीय भावना शिवाजी काल के परिप्रेक्ष्य
 में देखो गई है पर जब वे देश में किनो बाहरी हस्तक्षेप को देख एक बार पूरे आत्म-
 वी विस्मय के साथ 'शेरों को माँद में आया है आज स्यार' ^{३४} और 'सिंहों को गोद
 से झोन्ता रे शिशु कौन' ^{३५} को घोषणा करते हैं, तो यह उनको अविविम्भित गत
 राष्ट्रीयता को जो परिचायक कही जाएगी, क्योंकि यह जान कदाचित् सभी आक्रामक
 जातियों के संदर्भ में उठा जा सकते हैं । कवि को दिल्ली पर इसलिए गर्व है कि
 वह देश को राजधानी है और भारत को सांस्कृतिक परम्परा को कड़ियों से घनिष्ठ रूप
 से सम्बन्धित है । ^{३६} जनि जनक-जननि, जनि जन्मभूमि भाषा ^{३७} में जो कवि ने जन्म-
 भूमि को नंदना को और इसी भावना से प्रेरित होकर भारत को तत्कालीन पराधीनता
 को दूर करने को कामना को गई है । ^{३८}

'नये पने' में तो कवि को राष्ट्रीयता आदर्श परक भावना से यथार्थ परक भाव-
 भूमि पर उतर आई है । 'थोड़ों के पेट में बहुतों को जाना पड़ा' ^{३९} जैसी अराष्ट्रीय
 मनोवृत्ति से वे नकारत करते हैं । सन् ४६ के विचारधारा के देशप्रेम के सम्मान में 'तुन
 को हौनो' ^{४०} से देश प्रेम को जो भावना व्यक्त की गई है । इसका व्यापक रूप मल्लू
 महाराजा ने अधिक स्पष्ट हो सका है । एक ओर प्रकृति जो विचारधारा को राष्ट्रीय
 भावना को स्वीकार करती दिखाई गई है, दूसरी ओर कवि ने देश के फर्जी नेताओं

३३-परिमन (महाराज शिवाजी का पत्र), पृ० २३३

३४- वही (जागो फिर एक बार), पृ० २०३

३५- वही, , , पृ० २०३

३६- अनामिका 'दिल्ली', पृ० ५८

३७- अपरा (बन्दू पद सुन्दर तप), पृ० २७

३८- वही, (जागो जीवन धनिके), पृ० २८

३९- नये पने, पृ० २३

४०- वही, पृ० १७

के कार्यों को भर्त्सना करके राष्ट्रियता को दो अभिचरिणी को है। सनातन न कुंठे नेताओं के मुखाब्जों में आकर दो उन्नति नहीं कर पाता। १११ जन्म-जन्म वर्षों का मग हुआ पार देश का ११२ और वह फिर भी शो न बढ़ सका। यह स्थिति को विडम्बना हो कहो जायेगी।

प्रारम्भ से ही कवि को देश को राष्ट्रिय विचारधारा में निराशा का शैथिल्य नहीं आने पाया है। उसे विश्वास है, पराधीनता को वेड़ा कट गई है, ११३ और कटे भी क्यों न जब वह जननी जन्मभूमि को तैदो व पर 'नर जीवन के सकल स्वार्थों और अशिक्षित सारे फल लोकांतर करता है। ११४ 'भारती जय-विजय करे' गान्त में भी कवि को राष्ट्रियता एक व्यापक एवं उच्च भावभूमि पर व्यक्त हुई है जिसमें जाति-पाति या धर्म को संश्लेषिता नहीं है। कवि पूरे राष्ट्र के विशाल परिदृश्य में भारत माँ को बंदना करता है, और यहाँ निराशा को राष्ट्रिय भावना जाति-धर्म निरपेक्ष रूप से एक व्यापक स्तर पर प्रकट हुई है।

निराशा के कहानो साहित्य से उनको राष्ट्रियता सम्बन्धों विचारधारा पर कोई प्रकाश नहीं पड़ता पर इसके विपरीत उनके उपन्यास साहित्य से राष्ट्रियता सम्बन्धों विचारधारा का आभास मिलता है। उनको धारणा है कि देश को स्वतंत्रता एक भिन्न विषय है, केवल राजनैतिक प्रगति नहीं। ११५ अपनी राष्ट्रिय विचारधारा से प्रभावित होकर जो परतंत्र के नागरिक स्वतंत्रता के निमित्त विद्रोह करते हैं। दूसरो और उन्नीस राष्ट्र की कमियों को दूर करने के निमित्त देश का सच्चा अ प्रस्तुत किया जाय तो कदाचित् यह भी राष्ट्रियता का ही एक पन्ना कहा जायेगा। इसी विचारधारा से प्रभावित होकर बेकारों के शिकार लंदन के डो० लिट्ट कृष्णकुमार को विव्रित किया गया है जिसे अपनी आजीविका के लिए जूता-पानिश भी करना पड़ता

४१- नये पन्ने, पृ० १०३

४२- गीतिका, पृ० ८१

४३- वनो, पृ० २०

४४- वनो, पृ० २२

४५- कलका, पृ० ४४

है। यहाँ देश में योग्य व्यक्ति पर किए जाने वाले अन्याचार का विरोध प्रदर्शित किया गया है, ^{४६} क्योंकि योग्य व्यक्ति को उपयुक्त साधन न मिलने पर राष्ट्राय नानि हो सकते हैं।

निराला के निबंधों में अन्तर्राष्ट्रीय भावना के अन्तर्गत ही राष्ट्रीय भावना को गँज को जा सकता है क्योंकि उनके जीवन का उद्देश्य वेदान्त से निर्धारित हुआ है, जिसमें कोई सामा मान्य नहीं है। इसलिए यह स्वाभाविक भी है कि राष्ट्रीयता तक उनको भावना जाकर रुक नहीं गयी। तत्त्वतः सनस्य भारतीय चिन्तन सार्वभौमिक चेतना पर आधारित है और निराला ने इसी आदर्श को आनाया है। उन्होंने लिखा भी है --- 'साहित्य नवीन काय नरं स्फूर्ति भरने वाला, नया जीवन फूँकने वाला है। साहित्य में वहिर्जन सम्बन्धी अन्तर्गत भावना भरनी चाहिए जिसके प्रसर प्रसार में केवल मक्का और जलमन ही नहीं, किन्तु संपूर्ण पृथ्वी आ जाय।' ^{४७} पर संपूर्ण पृथ्वी के अलग-अलग देशों को राष्ट्रीयता अपने आप में एक दूसरे के प्रति विचार में बाधक नहीं होंगे ऐसा आभासित होना है। अतः कहा जा सकता है कि यहाँ राष्ट्रीयता को अन्तर्गत अन्तर्राष्ट्रीयता का स्वयं ही अधिक विज्ञान परिप्रेक्ष्य में स्थापित हुआ है।

निराला : निष्कर्ष

१- भारत को पराधीनता में देशवासियों को प्राचीन गरिबानों सांस्कृतिक संदर्भ का ध्यान दिगते हुए जागो फिर एक बार का संदेश भिजता है।

२- सामाजिक दृष्टि से राष्ट्रीयता धर्म, अथ वर्ण, जाति या विभिन्नताओं के बावजूद भी एक दूसरे देश के विकास में बाधक नहीं है। वह धर्मभेद और जाति-पांति से सर्वोपरि है।

३- राष्ट्र के प्रत्येक नागरिक को उचित आजीविका व्यवस्था राष्ट्रीय भावना के विकास में सहायक है। ऐसा न होने पर वह व्यक्ति राष्ट्र को सामाजिक व्यवस्था से असंतुष्ट रहेगा। यहाँ अन्तर्राष्ट्रीय भावना का जन्म होगा।

४६- निष्पत्ति, पृ० १०४

४७- प्रबंध-पद्म (हमारे साहित्य का ध्येय), पृ० १४६

४- साहित्य का उद्देश्य राष्ट्रोप भावना से सम्बन्धित है । वह राष्ट्र के जीवन में नयी स्फूर्ति भरने के लिए है ।

५- कवि ने संपूर्ण विश्व को एक इकाई के रूप में माना है और उसी के आधार पर उसको नवनावतावादो मूल्यों का समर्थन किया है ।

पंत
--

पंत के काव्य-साहित्य को विश्लेषित किया जाय तो राष्ट्रोपता सम्बन्धी उनको विचारधारा स्पष्ट करने के लिए सर्वप्रथम उनको 'भारतमाता' जो उनके कविता का उल्लेख किया जा सकता है, जिसमें उन्होंने सारे देश को आत्मा का ग्राम में ही निवास बताया है ।^{४८} उनके राष्ट्रगान^{४९} भी राष्ट्रोप भावना को व्यक्त करने में समर्थ हैं । कवि ने ऐसे ही भारत को वंदना की है जिसमें जाति, धर्म, वर्ग, भेदों का स्वप्न समाप्त हो गया है और मानवता का सम्पूर्ण रूप उसमें अवतरित हो रहा है । कदाचित् इसीलिए राष्ट्रोप स्तर पर 'जय भारत है, जाग्रत भारत है'^{५०} का उल्लेख किया गया है ।

राष्ट्रोप जीवन को स्थिरता के निमित्त 'अहिंसा'^{५१} आज सर्वत्र ग्राह्य है क्योंकि बिना इसके मानवता अपनी संपूर्णता में अवतरित नहीं हो सकती । पंत की धारणा है कि 'भारत ऐसा देश है जहाँ सभ्यता अपने तेजोमय रूप में उत्पन्न हुई है ।'^{५२} यह कवि का राष्ट्रप्रेम ही था कि उसने समस्त विश्व में अपने देश की ही सभ्यता पर गर्व किया । वह मातृभूमि की वंदना करता हुआ यह शुभकामना प्रकट करता है कि उसको सारे विश्वरंज से वरिष्ठ हों, भू संस्कृति में देश ग्रथित हो और जात मनुजोचित सम्पन्न हो ।^{५३}

राष्ट्रोपता को भावना से प्रेरित होने के कारण १५ अगस्त १९४७ को कविता में कवि ने यह उद्गार प्रकट किया है कि आज के पुण्य दिवस को विर पुणाम है ।

४८- बाणो, पृ० १८७

५१-ग्राम्या, पृ० २६

४९- ग्राम्या, पृ० ५४

५२-स्वर्णकिरण, पृ० ३५

५०- वही, पृ० ६६

५३-वही, पृ० ११२

भू-पर नूतन वेना अवतरित हुई है । देश के तम को वीर अरुणिमा उदित हुई है । दासता की बेड़ियाँ कट गईं । इस उपलक्ष्य में वह मुक्तिदिवस बना जन मंगल गान गाने का संदेश दे अपने को वन्द्य मानता है ।^{५४} राष्ट्र-ध्वजा वंदन करता है । जहाँ में लोक क्रांति हो : उससे आत्मशक्ति के प्रकाश को कायना करता है ताकि देशवासियों सत्य का प्राण पा सकें ।^{५५} भारतांगीत^{५६} से भी कवि को राष्ट्रियता परक दृष्टि स्पष्ट होती है । कवि को गर्वोन्मत्त विमाना पर गर्व है । गंगा जैसी पवित्र नदी उसके देश में बहती है । आस्र बार, मलय पवन, शिक कूज मात्र उसके देश को ही विशेषता है । उसे अपने देश के बड़े भारे सौ, उर्वर भूमि और उन कोटिशः विप्लव कर्म विरत देशवासियों पर गर्व है,^{५७} जिन्होंने सर्वप्रथम विश्व में सभ्यता का प्रचार किया, सामवेद को ऋचां ध्वनित की और सत्य, अहिंसा स्वी जोषन्न मूल्य प्रदान किए ।^{५८} आज इनकी शक्तिशाली मूर्जाओं में धर्मचक्र रचित तिरंगा ध्वज, अराजित फहर रहा है, जोकि अभय, उज्य और त्रास के निवारण का प्रतीक है ।^{५९}

कवि देश के मुक्ति दिवस^{६०} पर कवि विजयध्वज फहराने, बंदनवार बांधकर अपना स्वर्ण प्रदर्शन करने के लिए सम्पूर्ण देशवासियों को आमंत्रित करता है । यह स्वाधीन देश^{६१} मात्र उसका नहीं वरन् उन सबका है जो उस देश में रहते हैं । जिनके लिए युगों को पराधीनता की ग्लानि और निराशा भिड़ गई है । आशा अभिमाणा का नया संवार हुआ है ।^{६२} आज वही स्वाधीन चेतना^{६३} संपूर्ण राष्ट्र में सत्य को भीरो बजाने को प्रस्तुत है । पाप-पुण्य, स्वर्ग-भुक्ति, आत्मा-अमरत्व के सम्बन्ध में झूठे मूल्य, कान देश से करते युगों के बंधन के साथ अपना मूल्य तो दो । उसका विश्वास है कि भारत को स्वाधीन चेतना पुनः जन मन को ज्योति ज्ञाने में समी होगी ।^{६४}

५४- स्वर्णध्वज, पृ० १०६

५५- वही, पृ० १११

५६- युगपथ, पृष्ठ ८७

५७- वही, पृ० ८६

५८- वही, पृ० ८०

६०- युगपथ, पृ० ६१

६१- युगपथ; पृ० ६३

६२- युगपथ, पृ० ६४

६३- युगपथ, पृ० ६५

६४- युगपथ, पृ० ६७

कवि देशवासियों को जीवन के उबर भूमि को तराफ बनने की प्रेरणा देता है । जिसमें हम भावना का निर्माण कर सकें और वह अन्य राष्ट्रों के लिए भी अनुकरण को वन्तु हो ।

पर राष्ट्रियता सम्बन्धी विचारधारा के दृष्टिकोण से आदर्शवादिता को जीवन कालान्तर में यगार्थ परक भावभूमि देने की भित्तो है । उनको धारणा है कि देश को स्वतंत्रता उसको राष्ट्रिय भावनाओं के विकास के लिए आवश्यक है । यन्नि हमने स्वतंत्रता प्राप्त कर लो है फिर भी लोक-राष्ट्र-रचना-भित्त के निमित्त आत्मनिष्ठ हम देशवासो जाने गिय राष्ट्र भित्त के दायित्व को नहीं निभा पाये हैं ।^{६५} अब भी ग्रामों का यह देश उन्नति नहीं कर पाया है । वे मृत शव^{६६} को तराफ या देश के शरीर पर वृण को तराफ है । कदाचित्त इसीलिए उन्होंने 'धरा का मुत्र कुक्ष है तथा कुत्सित गर्हित जन जीवन का प्रतीक कहा है जिसके निवासो मृत्यु उदर, नग्न जन, अकाल वृद्ध युवक कोड़ों से रंगते अपना जीवन-यापन कर रहे हैं ।^{६७} इसका कारण यह है कि जनसेवक अब शासक बन मुख पूर्वक नगरों के सौधों के में सुरक्षित जीवन व्यतीत कर रहे हैं । प्रजा का दुःख दूर करने के संबंध में उनका कोई दायित्व नहीं है ? उन्होंने जन हित कारा क्या भोगो, कदाचित्त इसी के निमित्त वे भारत मां का जवैर श्व दांतों, पंजों से पकड़े उससे कर वसूल कर रहे हैं ।^{६८} देशभिमानी से वंक्ति हम कैसे एक राष्ट्र या राष्ट्रिय भावनाओं का निर्माण कर सकेंगे जताश कवि को यहां राष्ट्रिय रचना संभव नहीं दोन पड़ती । अब कालान्तर में मृ-जन के पर संस्कृति में पोषित होने के कारण लो उसको राष्ट्रियता सम्बन्धी आदर्श कल्याण कामना से 'कवि-विरा'^{६९} सा लो गया है ।

किसी राष्ट्र के लिए भाषा न केवल शब्द संग्रह भर है बल्कि वह राष्ट्रिय आत्मा का दांण है ।^{७०} इसके द्वारा लो विभिन्न प्रान्तों और विचारधाराओं

६५- लोकायतन, पृ० १६०

६८- लोकायतन, पृ० १६०

६६- वही, पृ० ४८२

६९- वही, पृ० १६४

६७- ग्राम्या, पृ० १३

७०- वही, पृ० १६४

से सम्बन्धित होने पर भी लोग एक राष्ट्रिय विचारधारा में बंधते हैं। पर भाषा का एकता के पक्ष में शक्ति संघर्षण, विद्रोह, मोह, प्रांतियता, अनाम अवसरप्रिय शासन और मध्यमार्गी के भ्रामक बौद्धिक मूल्यांकन अब भी देश के संस्कृत जन-मानस को होन भावना से पीड़ित कर रहे हैं।^{११} अंग्रेजों आकाशकेन को तरह जन मन पादप पर जागे हुई है। इसी देश का विकास-क्रम कुंठित हो रहा है। कवि चिन्तामण्य है कि इस पीढ़ी के मन्तक से यह जाग कब फूटेगा? अन्धगा अतिधाम नेतागण को जो जन धातक को संज्ञा से विभूषित करेगा।^{१२} उनको राष्ट्रीय वृत्ति को निन्दा करेगा तब कदाचित् जाग सकता है इस स्तर पर देश का कल्याण हो सके।

पंक्त : निष्कर्ष

१- राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचार व्यक्त करने में गावों को और विशेष रूप से ध्यान दिया गया है क्योंकि देश को आन्धा का निवास गांवों में है। पर साथ ही उनको दृष्टि में भारत का वर्तमान ग्राम जीवन उसके सांस्कृतिक ह्रास का एक घातक भी है। उन्हें ग्राम, भारत देश के शरीर पर वृण को तरह दिखाने देते हैं। उन्होंने ग्राम जीवन को अपने काव्य में गौरवपूर्ण नहीं माना है क्योंकि उनको दृष्टि आभि-जान्य संस्कारों से युक्त रहते हैं।

२- उन्होंने जाति - धर्म - वर्ण - श्रेणी रहित राष्ट्रीयता का सार्वभौमिक स्वरा प्रस्तुत किया, यह द्विदोषगुणों राष्ट्रीयता के नितान्त भिन्न दोष पड़ता है।

३- पूरा राष्ट्र का को मन्ता समझे तभी सच्चे अर्थ में राष्ट्रीयता का उदय हो सकेगा।

४- वर्ण, जाति, रंग एवं धर्म को संकोर्ण परिधि को तोड़नेकर के कारण राष्ट्रीयता मानवता के नव्य प्राणि का एक साधन है।

५- राष्ट्रीयता का आदर्श हम चित्रित है। पर कालान्तर में वर्तमान राष्ट्रीयता को यथार्थ परक गिनति में उसको असंतुष्टता प्रकट होती है। कवि राष्ट्र के यथार्थ जीवन से असंतुष्ट दिवायो देता है।

११- लोकायतन, पृ० १६५

१२- वही, पृ० १६६

६- भावात्मक रचना बनाए रखने में भाषा का ज्ञान महत्व है। ग्रेजो का प्रभाव भारतीयों के मन में भारगोयता उत्पन्न करने में बाधक है।

७- ज्योत्स्ना से लौकायतन तक कवि ने अनेक प्रकार से भावी मानवता सम्बन्धी अपने स्वप्न को पूर्ण करने को चेष्टा की है और उसके विपरीत दिशा में जाने वाली प्रवृत्तियों के प्रति गहरा लोभ व्यक्त किया है। उसने भू-जिवन को दिव्य जीवन का एक सौगान माना है। फलतः उसने राष्ट्रीयता सम्बन्धी भावना मानवता को नये केन्द्रीय दृष्टि को व्यक्त करती है।

रामकुमार बना

बापू के प्रभाव में आकर रामकुमार वर्मा राष्ट्रीय कविताएं लिखने लगे थे। पर उसके पूर्व के काव्य साहित्य में भी राष्ट्रीय विचारधारा का स्वल्प भिन्नता है। 'जाँहर', 'बोर हम्मोर' और 'बिनाई को चिता' को राष्ट्रीय परक रचनाओं में हो लिया जाएगा पर उसके सोभित अंशों में राष्ट्रीयता परक उन्को विचारों को पुष्टि होती है जैसे कि उनके ऐतिहासिक नाटकों में भिन्नता है। जब ऐतिहासिक कथावस्तु को लेकर राष्ट्रीय विचारधारा व्यक्त की जायेगी तो वह तत्कालीन परिप्रेक्ष्य में हो अपने अंश विस्तार को व्यक्त करेगी। यही कारण है कि प्राचीन जाति और धर्म के आधार पर राष्ट्र और राष्ट्रीयता के अंश संकुचन में हो उपयुक्त तीनों काव्य रचनाओं का प्रणयन किया गया है।

देश को आजादी के एक दिन पूर्व '१४ अगस्त को रात्रि में' १३ शोचक कविता देश प्रेम को ऐसा व्यक्त करती स्वतंत्रता की भावना को व्यक्त करती है जिसे वह संकड़ों वर्षों के परतंत्रता के बाद प्राप्त करना है। कदाचित् ऐसा इसलिए भी है कि राष्ट्रीयता के विशाल परिप्रेक्ष्य में सम्पूर्ण देश कम लम्बे ज़रसे के बाद एक हुआ। कवि को गर्व है कि 'संस्कृति का केन्द्र' १४ यह देश उसका है। यहाँ अगस्त, शिवाजी, लम्पीबाई और बापू जैसे महान लोग अवतरित हुए। पर कवि को उससे भी अधिक इस बात को प्रसन्नता है कि विदेशी दासता से 'आज वह स्वतंत्र' १५ है। आन्हाद

को यह भावना भी राष्ट्रियता सम्बन्धी जागरूकता को भी परिवर्धक है ।

एकांकी नाटकों को दृष्टिगत करते हुए यदि इनको राष्ट्रियता सम्बन्धी विचारधारा पर प्रकाश डाला जाए तो कहा जा सकता है कि 'सम्राट विज्जनादित्य' में प्राचीन काल की राष्ट्रियता सम्बन्धी उस भावना पर प्रकाश पड़ता है, जिसे शत्रु और आर्य जातिगत दृष्टिकोण से राष्ट्रियता को व्याप्य करने से,^{१६} जिसमें जाति और रक्त को भावना होती थी ।

राष्ट्रप्रेम व्यक्ति को जीवन देता है और यही जीवन नहीं मिनने पर स्वदेश का व्यक्ति विदेश में जाकर उदास हो जाता है ।^{१७} शिवाजी में भी जिस भावना का व्यापक स्तर पर प्रचार भिन्नता है वह जातिगत आर्यों में राष्ट्रियता को भावना है । कदाचित् इसी सोमित राष्ट्र सम्बन्धी भावना से प्रेरित होने के कारण तिष्य चारु को बातों को मगध साम्राज्य के प्रति विद्रोह परी बातें समझाते हैं और उसके द्वारा भी विद्रोह को बानें नहीं करते, मैं अपने देश के गौरव को बानें कह रहो हूं^{१८} को सफल दिलो जाने पर भी तिष्यरक्षिता उन बातों को महाराज के साथ विश्वासघात^{१९} कह कर लांछित करती है ।

सम्राट अशोक के शब्दों में कि -- युद्ध का रुक जाना पाटलिपुत्र को उन्नति का रुक जाना है । किसी भी साम्राज्य को सोना रंग में रक्त का रंग भरा जाता है^{२०} - संकुचित आर्यों की दृष्टि से तो राष्ट्रिय विचारधारा कही जायेगी । ऐसे ही राष्ट्रियता से प्रेरित होकर क्षांदास कहते हैं -- इस पवित्रता के पुण्य पर्व में अपने से नज़ो और विजय प्राप्त करो । यह जाहिर देना ! ऐसा जाहिर अभी तक राजस्थान में नहीं हुआ ।^{२१} पर स्वर्ण आर्यों में राष्ट्रियता सम्बन्धी दृष्टि कुछ अधिक स्पष्ट होर पड़ती है, क्योंकि पुण्यमित्र राष्ट्रिय भावना के विस्तार में तो वृहद्रथ जैसे ब्याचारो राजा से विद्रोह करता है । उसके अनुसार ऐसा राजा पूरे देश को प्रजा के लिए घातक है ।^{२२} इस एकांकी को पराधीन राष्ट्र के परिप्रेक्ष्य में

७६-चार ऐतिहासिक एकांकी, पृ० ६८

७७- शिवाजी, पृ० ३४

७८- चारुमित्रा, पृ० २५

७९- वही, पृ० ३६

८०- चारुमित्रा, पृ० ३६

८१- भूवतारिका, पृ० ४१

८२- क्षुराज, पृ० ११

भी देना जा सकता है। ऐसा होने पर वृहद्गुण भारतीय जनता पर मात्र होने विशेष मित्र को वृद्ध करने के लिए अन्याचार करता है। वह उससे लोगों को कठपुतली है। पुण्यमित्र राजा का अधिकारी होकर भी जाने देना लोगों पर होने वाले अन्याचार का विरोध करता है जैसा कि भारत को पराधीनता में कतिपय सिक्किम सर्विस के अधिकारियों ने किया था। विकास के लो जून में दुरस्कार को भी देना जा सकता है, जिसमें प्रकाश^{देश} की स्वाधीनता के लिए अंग्रेजों से विद्रोह करता है और नमिनी विदेशों से नागरिकों को पन्नो होने के बावजूद प्रकाश को देश सेवा के साथ जो उसके ऊंचे जादूओं को सराहना करते हैं। ८३

राष्ट्रीय बलिदान को मानना ऐतिहासिक परिदृश्य में देना जा सकता है -- पन्ना पाग का बलिदान राष्ट्रीयता को मानना से प्रेरित है जिसने उदारता को जान जाने बजने को मान के लोगों समर्पित कर दिया। ८४ पौरव को वह राष्ट्रीय मानना हो तो जिससे सिद्धांत भी प्रभावित हुआ और भैरवों अग्नि को उसी मानना से फट-कारती हुई -- जाने को और कंकित न कर। वे जाने रौनकों से जोत नहीं सकेंगे पर बन्दिनी भी नहीं बनूँगी। देश को लज्जा होता है नहीं देव सकती। तो फिर यह रत्न तलवार। जान जाना रत्न जो देश को वेदों पर चड़ाऊँगी। जग जायवर्त ! जग जाती जन्ममृति। ८५ -- कल तलवार से जाना मन्त्र को राष्ट्र के वर्णों पर ज्योतिषावर कर देती है, और वीर दुर्गावती भी शिंघार गढ़ को रत्ना प्राण देकर भी लगे। ८६ को घोषणा पूरे आत्मशक्ति के साथ करती है।

निबंध साहित्य में जो राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा का स्पष्ट विवेचन प्रस्तुत किया गया है। उनके अनुसार 'यस देश में राष्ट्रीयता का दृष्टिकोण सदैव हो संस्कृति से सम्बद्ध रहा है। संस्कृति के विचार से जो देश में रक्षा को सृष्टि होती है। जब यह रक्षा जाने जातीय जीवन आवा नैतिक मूल्यों को रक्षा के लिए स्वाभिमान के साथ क्रान्ति को घोषणा करते हैं तब राष्ट्रीयता को अर्थ का निर्माण होता है। राष्ट्रीयता के लिए देश को आवा राजा को रक्षा होना

आवश्यक है। यह बात दूसरी है कि विभिन्न युगों में देश जगत्वा राज्य को सीमाएं घटती बढ़ती रहती हैं। इन सीमाओं के अनुपात में ही राष्ट्रियता के दृष्टिकोण में अन्तर आता रहता है। ८९

रामकुमार : निष्कर्ष

१- इस देश में राष्ट्रियता का संबंध सदैव ही संस्कृति से संबंधित रहा है। इसके लिए देश या राष्ट्र को उन्काई आवश्यक है।

२- प्रारंभिक रचनाओं में राष्ट्रियता जातिपरक विचारधारा का प्रतिनिधित्व करती है। राष्ट्रियता का यह संकोर्ण अर्थ काव्य के अतिरिक्त नाटक साहित्य में भी प्रस्तुत है।

३- विदेशी शासन से मुक्ति पाने को वजह से कवि बहुत प्रसन्न है। स्वतंत्रता को यह भावना ही राष्ट्रियता संबंधी जागरूकता को परिचायक है।

४- अराष्ट्रीय कृतियों को दूर करने के लिए अपने शासक से भी विद्रोह करने का संकेत मिलता है। पत्नी अपने पति का विरोध करती है क्योंकि उसका पति विदेशी सत्ता का नाँवर है और स्वयं वह कट्टर राष्ट्रप्रेमी। यहाँ पति-भक्ति को अपना राष्ट्रभक्ति अधिक महत्त्व को है।

५- राष्ट्रियता को भावना से प्रेरित बड़ा से बड़ा बलिदान देकर उसके प्रति कर्तव्य के सम्मान को रक्षा का संकेत मिलता है।

महादेवी

महादेवी को कविताओं से ऐसी कोई बात स्पष्ट नहीं होती जिसे राष्ट्रियतापरक विचारधारा को संज्ञा से अभिव्यक्ति किया जा सके। इसके अतिरिक्त उनके रोजाचित्र या निबंध साहित्य में भी राष्ट्रियता संबंधी कोई दिशा संकेत नहीं मिलता जिससे उनको राष्ट्र संबंधी या राष्ट्र के निवासियों के संदर्भ में राष्ट्रियता संबंधी जागरण का संदेश हो। कदाचित् महादेवी को राष्ट्र के संकुचित अर्थ में राष्ट्रियता ही स्वीकार्य नहीं, क्योंकि ऐसा होने पर विश्वमानवतावाद के सामंजस्य में कठिनाई होगी। संभवतः यही कारण है कि उन्होंने तत्कालीन राष्ट्रियता संबंधी समस्या पर कुछ भी लिखना आवश्यक नहीं समझा हो।

समग्र निष्कर्ष

जानो ज कवियों के आधार पर कहा जा सकता है कि उनके साहित्य में राष्ट्र-प्रेम को भावना एक निश्चित जागरूक दृष्टिकोण के साथ मिलती है। उनको दृष्टि में समाज की व्यवस्थित स्वरूपा के लिए राष्ट्रीय साहित्य मूल्यवान सिद्ध हो सकता है, क्योंकि वह श्यावाद से सम्बन्धित चेतना, प्रकृति, ज्ञान और जाकांना को एक सूत्र में गुन्धित करता है। कदाचित् इस परिवेश में राष्ट्रियता को व्यापक भूमि पर पहुँचने के लिए आन्धान अनुभव का आश्रय लिया गया और व्यक्ति को उन्नति के माध्यम से सम्पूर्ण राष्ट्र के उत्थान को कल्पना को गयो। इस काल में ऐसी किसी विचारधारा को प्रकाश नहीं दिया गया जो प्रत्यक्ष या परोक्ष किसी भी रूप से सामूहिक जन-चेतना के विकास में बाधक एवं अराष्ट्रीय रहते हो।

प्रारंभिक अवस्था में त्रिवेदी युग के कवियों को तरह श्यावादो कवियों ने भी राष्ट्रियता का स्वयं जातीयता के आधार पर निर्मित किया। इसी अर्थ में कर्नाड-भूत राष्ट्रियता का स्वयं भी देखने को मिलता है। धर्म और जातीय गौरवान के आधार पर राष्ट्रीय चेतना का प्रचार-प्रसार देश-प्रेम को प्रारंभिक स्थिति हो कहे जायेंगे। कर्म कालान्तर में धर्म मिश्रित जातीयता का स्वयं केवल उन वाह्य गुणों पर आधारित नहीं रहा जिनके कारण मात्र परम्परा और इड़ियां दोहराये जाते हैं। राष्ट्रियता सूक्ष्म होकर व्यक्ति को अन्तर्-चेतना से सम्बद्ध हो गयो। उपलब्धि रूप में नूतनांकन के लिए ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखा जाय तो भारतेन्दु युग में राष्ट्रियता का स्वयं आकेपूर्ण होते हुए भी अत्यन्त सरल दिखाई पड़ता है। इसका कारण यह है कि देश पराधीनता को लम्बो कड़ो के बाव सजा हुआ था। साहित्य में केवल पराधीनता को महसूस करने को जेवन्त प्रक्रिया देखी जा सकती है। उसमें राष्ट्रियता सम्बन्धी गंभीर चिंतन स्पष्ट लक्षित नहीं होता। राजमक्ति के संस्कार मोहभंग होने पर भी प्रचुर रूप से बहुत समय तक बने रहे। पूर्ण स्वांत्रता को कामना का भी कालान्तर में जो विकास हुआ। देश को दुर्दशा के प्रति सजाता अवश्य विकसित हुई जिसने स्वाभिमान जागरित किया जो कि साहित्य में अभिव्यक्त हुआ।

इसके विकासक्रम में त्रिवेदी युग में पौराणिक आख्यानों के माध्यम से सुधार के घरातन पर पराधीन राष्ट्र को चेतना को जागृत करने का शेष कार्य किया गया है।

पुनरुत्थानवाद विचारधारा बड़े पैमाने पर प्रकट हुई जिसका प्रत्यक्ष गुप्त जो को 'भारत माता' है जिसमें देशवासियों को गरिबशाली परम्परा का ध्यान दिला जावन्तता का आभास दयाया गया ।

पर हायावाद युग में जीवन को अंतरंग बौद्धिक प्रक्रिया से उत्पन्न युग को राष्ट्रियता का जो उस स्वयं भिन्नता है उसमें उन्मुखि को एक आकांक्षा, मानवीय व्यक्तित्व के प्रति सम्मान तथा समस्त विश्व के जन समाज को एकान्विता करनेवाली मानवतावादी भूमिका पर सृजित राष्ट्रियता के दर्शन होते हैं । गांधीवादो विचार-धारा ने भी इस दिशा में जन कवियों को पर्याप्त प्रेरणा दी ।

ऐतिहासिक रूप से देखा जाय तो देखा जाता है कि राष्ट्रिय स्तर पर सामान्य जन-चेतना हायावादो कवियों तक पर्याप्त रूप से विकसित हो गयी थी । अपनी प्रारंभिक स्थिति में भी जो धर्मोद्भूत राष्ट्रियता का स्वयं देखा को मिलता है, पर कालान्तर में धर्म, जाति, वर्ण को अंतर्गत अपने संकीर्ण परिवेश को तोड़ पूरे राष्ट्र को एकता के रूप में 'भारतमाता' के विराट् रूप को कल्पना में विनोद हो गयी । भारतमाता का प्रारंभिक स्वयं दुर्गा के आधार पर बंगाल को प्रेरणा से विकसित हुआ था । हायावाद युग में उसे स्वतंत्र रूप में कल्पित किया गया । निराला ने उसे सरस्वती के निकट ना दिया और पंत ने भारत को जनता में ही उसका अन्तर्भाव कर दिया तथा उसका निवास ग्राम-ग्राम में परिकल्पित कर उसे ग्रामवासियों विशेषण प्रदान किया । भारतमाता का यह नवीन रूप राष्ट्रिय जन-जागृति का प्रतीक है । इसका रूप हाया-वादो कवियों द्वारा अधिक विचारित गया । इस युग में सारे विरोधी तत्व एक राष्ट्रियता में समाहित हो गए । देशद्रोहियों के प्रति कवियों को कोई सहानुभूति नहीं दोन पड़ती । ऐसे पात्रों को परिणति या तो उनकी भर्त्सना करके उनमें आत्म-परिष्कार द्वारा राष्ट्रप्रेम उत्पन्न किया गया, जवा आत्महत्या द्वारा पात्र को बलिदान समर्पण कर दो गयी । हायावाद में अराष्ट्रीय वृत्तियों को जड़मूल से समाप्त करने की यह एकमात्र मार्ग प्रदर्शित किया गया । हायावादो कवियों को राष्ट्रिय चेतना प्रेमचन्द के समसामयिक होने पर भी उनके साहित्य के आदर्शानुसंग यथार्थ पर आधारित चेतना को कल्पना में सूक्ष्म कल्पनामयी और कुछ वायवी भी प्रतीत होती है । निराला का उत्तरार्ध साहित्य कुछ दूर तक अपवाद प्रस्तुत करता है और प्रेमचन्द

के समकक्ष हो नवों कला-कला विद्रोह वृत्ति में उनसे आगे दिनाई पड़ता है। प्रेम-वाद मुक्तः निवेदोद्युक्त सुधारवाद के हो विकासक्रम में आने हैं, पर निराना ने कला-कला क्रांति का नया स्वर प्रकट किया है।

इस युग में भारत प्रेमो विदेशियों ने भारतीय संस्कृति का पर्याप्त संश्लेषण निश्लेषण कर इससे प्रति अपनी आस्था प्रकट की है। कदाचित् इसी वैचारिक प्रक्रिया को उपलब्ध विदेशी पात्रों से कराई गई। राष्ट्र प्रेम के सन्त बड़ा से बड़ा त्याग एवं आत्म बलिदान भी तुच्छ दिनाई पड़ता है। व्यक्ति राष्ट्रीय जीवन का एक अंग मात्र है, अंग से उसको सना नहीं। राष्ट्रप्रेम को भावना का विश्लेषण व्यक्ति से आरंभ होता है। व्यक्ति हो बलिदान करता है, आत्म परिष्कार करता है और इस राष्ट्रीय परिवेश से अभिन्न रूप से सम्बन्धित होता है। अतः वैयक्तिक राष्ट्रीयता का यह स्वयं ज्ञायावाद युग को एक मूल्यवान वैचारिक उपलब्धि कहा जायेगा।

सकियों को पराधीनता के कारण राष्ट्र का शरीर जर्जर हो चुका था। देश-वासो विदेशो सना के अंगोन थे अतः ऐसी परिस्थिति में आत्मबोध के निमित्त ज्ञाया-वादो कवि ने साहित्य के उद्देश्य को राष्ट्रीयता से भी सम्बन्धित किया और उसका लक्ष्य जीवन में नई रूढ़ि भरना बताया। इस दिशा में यह बात भी उल्लेखनीय है कि समाज के संगठनात्मक तत्त्व के रूप में राष्ट्र को सारे ऊर्जा शक्ति का उचित उपयोग करने के लिए भी यह दिशा निर्देश ^{को} किया गया क्योंकि ऐसा न होने पर असंतुष्ट व्यक्ति राष्ट्रीय वृत्ति को हो जन्म दे सकते हैं।

यह ज्ञान देने योग्य है कि ज्ञायावादो कवियों को दृष्टि में राष्ट्रीयता नानव के विकास का एक स्तर है, उसका विकास लक्ष्य नहीं। व्यक्ति के विकास में राष्ट्रीयता और राष्ट्रीयता के परिवेश हैं से ऊपर उठ कर नवमानवता का समर्थन दोष पड़ता है। ज्ञायावादो कवियों को दृष्टि से में जिस प्रकार राष्ट्रीय स्तर पर सारे धर्म, वर्ण, जाति और रक्तभेद मिट जाते हैं, उसी प्रकार नवमानवतावाद के परिवेश में तथाकथित राष्ट्रीयता भी विश्व को एक बकाई के रूप में पर्यवसित हो जाती है। प्रत्येक देश को संघर्षरहित राष्ट्रीयता कम इस लक्ष्य को प्राप्ति में सहायक होगी। इस राष्ट्रीय परिवेश में भौगोलिक, धार्मिक, जातीय संकोर्णताएं अपनी सोमित मनोवृत्ति को दूर

कर एक विश्व के रूप में समीक्षित होकर ऐसे राष्ट्रियता का ज्वर निर्मित करेंगे, जिसमें विचारों को उदात्त भूमिका के द्वारा तथा मनुष्य के प्रति कल्याण कामना को गहराई और उसको आन्तरिक सज्जा के प्रति निष्ठा के द्वारा संबन्ध संबंधों को संभालना हो न रहेंगे । अपनी अर्णव विशेषता में विश्वव्यापी स्तर पर राष्ट्रियता को यह कल्पना श्यावाद को एक आकर्षक भविष्योन्मुखी निमित्त कहा जायेगा ।

जहां श्यावादो कवि अपने परिवेश को यथार्थ पूर्णतार्थ तथा उनसे उच्चतम विवृतियों का सामना करने हुए उन पर विजय प्राप्त नहीं कर पाता और कुछ समय के लिए कल्पनाजीक में एकान्त विश्राम को कामना करता है वहाँ ऐसा जाता है कि वह राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय दोनों सम्प्रदायों से कटकर नितान्त वैयक्तिक एवं असांवाहिक रूप में पलायन कर रहा है किन्तु वास्तव में वह उसके आंतोष्ण को जो अनिश्चित लगती है । यह विश्राम कामना स्थायी न होकर क्षणिक ही दिवस देती है । समग्र रूप से श्यावादो काव्य विरति और पलायन का काव्य नहीं है । प्रगतिवाद के प्रभाव के बाद कतिपय श्यावादो कवियों द्वारा जो साहित्य लिखा गया उसमें ऐसे विश्राम का स्वर स्वाः विलुप्त हो गया है ।

खण्ड १

अध्याय ६-कला

कला

हायावादी कवियों को कला-सम्बन्धो विचारधारा को विश्लेषित करने के पूर्व तत्सम्बन्धो पृष्ठभूमि पर दृष्टिपात करें तो कहा जा सकता है कि शुरू से ही मानव के निमित्त कला ने उसके चतुर्दिक वातावरण को अलंकृत करने के लिए एक मार्ग प्रशस्त किया था, जिससे या तो उसको अनुमति परितुष्ट होतो थो जवाब उसे अपने वैयक्तिक भयों पर जोर को भावना उपलब्ध होतो थो^१ पर इसमें निहित तत्वों के परिप्रेक्ष्य में कला को स्थिति अनुष्य के सौन्दर्य, राग, सत्य, प्रज्ञा एवं सदाश्रयता को और उन्मुख स्वाभाविक आवेग के कारण है।^२ कला सदैव मानव संस्कृति का एक अविभाज्य अंग रहो है।^३

संस्कृति के विकास के साथ ही कला संबंधो विचारधारा में भी विकास, परिष्कार होता गया। इस शब्द का प्रयोग प्राचीन भारतीय ग्रंथों में (ऋग्वेद, अथर्ववेद, शतपथ-ब्राह्मण, तैत्तिरीय संहिता, महाभारत, भागवत्, कथा-सरित्सागर, हितोपदेश आदि में)^४ चारुशिल्प, कारुशिल्प के अंगों में प्रयुक्त किया गया है।

पौराणिक और पाश्चात्य में कला को पहले विशेष कौशल से समुत्पन्न कार्य के रूप में ही देखा गया। उसका स्वाभाविक जीवन के अभिव्यक्तिकरण से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं था। 'शुक्रनोति' को चांसठ और 'प्रबंधकोश' को बह्मर क्लारं, कज्जोरो पण्डित लोमेन्द्र को २०८ प्रमुख कलाओं तथा भर्तृहरि के प्रसिद्ध अंश 'साहित्य संगीत कला विहोः' में कला को विशिष्ट स्थिति इस बात का संकेत करतो है कि कला अपने आप में जीवन को प्रयत्नसाध्य कुशल अभिव्यक्ति हो रहो है। इसी प्रकार प्राचीन लैटिन में 'आर्स' का अंग हो कारोगरो है। बाद में इसका अंग 'शास्त्र' हो गया। जैसे व्याकरण या ज्योतिष।^५ सत्रहवों शती में कला के सौंदर्यभावना के विकास के साथ ही उसपर से परम्परागत शास्त्रीय भावना छटती सी दोर पड़तो है। इसके अनन्तर अठारहवों शती में कला को दो भागों में वर्गीकृत किया गया -- उपयोगी कला और ललित कला। कदाचित् यह 'कला कला के लिए'

१- The Arts and Man, P.479

२- Indian Aesthetics, P. 4

३- भारतीय कला के पदचिह्न, पृ० १२७

४- कला, पृ० ६

५- साहित्य चिन्तन, पृ० १६

को प्रतिक्रिया थी । कला को नितान्त उपयोगितावादो प्रतिक्रिया होने के कारण वह सौन्दर्य भावना से उत्पन्न सह सम्बन्धित होती गयी । पर उन्नीसवीं शती में जब कला के उद्देश्य को व्यवसाय से सम्बन्धित किया गया तो पुनः कला विचारकों ने उसके उद्देश्य को सुरक्षित रखते हुए 'कला कला के लिए' का हो समर्थन किया ।

साहित्य के इतिहास के आधार पर कला को प्रकृति एवं उसके अविच्छिन्नता को विश्लेषित किया जाय तो कहा जा सकता है कि प्रारम्भ में कला को प्रकृति और जीवित प्रकृति अपने सज्ज रूप में थी । उस समय कला का रूप अपरिष्कृत-सा था । मध्यकाल में यह अपरिष्कृत रूप प्रत्यक्ष और पराक्ष रूप से भक्ति से सम्बन्धित होने के कारण काफी परिष्कृत हो गया क्योंकि धार्मिक भावना से प्रभावित होने के कारण कला में सौम्य, उदात्त, संयत और अन्य दूसरे मूल्यों को पौराणिक प्रतीकों से संबंध संबंधित कर उसे अधिक रसमय बनाया गया । आधुनिक काल में कला को दृष्टि में पर्याप्त परिवर्तन हुआ । कला संबंधी दृष्टिकोण पहले नितान्त आदर्शवादो था । पर विज्ञान को नवीन उपलब्धियों के कारण उसमें यथार्थ भावना का उदय हुआ । विज्ञान ने कला को अभिव्यक्ति के लिए उपकरण, विस्तार के लिए नई दिशाएं, प्रयोग के लिए क्षेत्र, नवीन रूपों के विकास के लिए आवश्यक साहस और स्वतंत्रता, अभिव्यक्ति के लिए मानवतावादो दृष्टि और मूल को भावना आदि देकर नए युग का सूत्रपात किया । कला संबंधी दृष्टिकोणों से दृष्ट कर वस्तु में निहित वास्तविकता और जिज्ञासा से सम्बन्धित हुआ । वास्तविकता से अधिक संबंधित होने के कारण आधुनिक कला को प्रकृति व्यंग्यात्मकता, प्रतीकात्मकता, सांकेतिकता, एवं अह्मतात्मकता को और विकसित हुई है, जोकि स्थूल से सूक्ष्म के विकास को चोक्त है । जहां तक छायावादो कवियों को कला सम्बन्धी धारणा का प्रश्न है, उन्हें क्रमशः देखा हो अमोघ होगा ।

प्रसाद

संस्कृति सौंदर्यबोध के विकसित होने को मौलिक चेष्टा है^६ और यह मौलिक चेष्टा कला से भी प्रमुख रूप से सम्बन्धित है । जहां तक कला के प्रसाद को कला विषयक धारणा का प्रश्न है - उनके अनुसार 'काव्य और कला के दृष्टिकोण से कला को विवेचना में प्रथम

विवारणोय उसका वर्गीकरण हो गया है और उसके लिए संभवतः शैल के अनुकरण पर काव्य का वर्गीकरण कला के अन्तर्गत किया जाने लगा है ।^{१७} प्रभाव रूप में इस युग को साहित्य-सम्पन्निधि का व्यापक प्रभुत्व क्रियात्मक रूप में दिखाई देने लगा है, किन्तु साथ ही साथ ऐसी विवेचनाओं में प्रतिक्रिया के रूप में भारतीयता को भी दुहाई सुनी जाती है । परिणाम में मिश्रित विचारों के कारण हमारा विचारधारा अव्यवस्था के दल-दल में पड़ो रह जाती है ।^{१८} यह स्थिति प्रमात्मक कही जा सकती है ।

जहाँ तक काव्य और कला का संबंध है काव्य को गणना विधा में जो और कलाओं का वर्गीकरण उपविधा में था । कलाओं का कामसूत्र में जो विवरण मिलता है, उसमें संगीत और चित्र तथा अनेक प्रकार को ललित कलाओं के साथ-साथ काव्य समस्या-पूर्ण भी एक कला है, किन्तु वह समस्यापूर्ति (श्लोकस्य समस्यापूर्णम् क्रोडार्थम् वादार्थम् च) कौतुक और वाद-विवाद के काँझ के लिए होती थी । साहित्य में वह एक साधारण शैली का काँझ मात्र समझी जाती थी । कला से जो अर्थ पाश्चात्य विचारों में लिया जाता है, वैसा भारतीय दृष्टिकोण में नहीं ।

हिन्दो में जानीबना कला के नाम से आरम्भ होता है और साधारणतः शैल के मतानुसार मूर्त और अमूर्त विभागों के द्वारा कलाओं में लघुत्व और महत्त्व समझा जाता है ।^{१९} कला के वर्गीकरण के संबंध में पाश्चात्य वर्गीकरण में भी मतभेद दिखाई पड़ता है । प्राचीन काल में ग्रीस का दार्शनिक प्लेटो कविता को संगीत के अन्तर्गत वर्णन करता है, किन्तु वर्तमान विचारधारा मूर्त और अमूर्त कलाओं का भेद करते हुए च भी कविता को अमूर्त संगीत-कला से ऊँचा स्थान देती है । कला के इस तरह विभाग करने वालों का कहना है कि मानव-सौंदर्य-बोध को सत्ता का निदर्शन तार्तम्य के द्वारा दो भागों में किया जा सकता है । एक स्थूल और बाह्य तथा भौतिक पदार्थों के आधार पर ग्रथित होने के कारण निम्नकोटि की, मूर्त होता है । जिसका वास्तव प्रत्यक्ष हो सके, वह मूर्त है । गृह-निर्माण विधा, मूर्तिकला और चित्राकरो ये कला के मूर्त विभाग हैं और क्रमशः अपनी कोटि में हो सूक्ष्म होते-होते अपना श्रेणी-विभाग करती हैं ।^{२०} प्रसाद को धारणा है कि संगीत-कला

७-काव्य और कला तथा अन्य निबंध, पृ० २७

८- वही, पृ० २७

९- वही, पृ० ३१

१०-काव्य और कला तथा अन्य निबंध, पृ० ३१

११- वही, पृ० ३१

और कविता अमूर्त कला है । संगीत-कला नादात्मक है और कविता उससे उच्च कोटि की अमूर्त कला है । काव्य-कला को अमूर्त मानने में जो मनोवृत्ति विकसित होती है वह महत्त्व उसकी परम्परा के कारण है । यों तो साहित्य-कला उन्को तर्कों के आधार पर मूर्त भी मानो जा सकती है, क्योंकि साहित्य-कला अनन्य वर्णभाषाओं के द्वारा प्रत्यक्ष प्रतीत होती है। १२

वर्गीकरण की दृष्टि से कला को भारतीय दृष्टि में उपविधा मानने का जो प्रश्न आता है, उससे यह प्रकट होता है कि यह विज्ञान से अधिक संबंधित है । उसकी रैखिक निश्चित सिद्धान्त तक पहुँचा देती है । संभवतः इसीलिए काव्य-सनत्त्या-पूरण इत्यादि भी छंदशास्त्र और पिंगल के ~~विषय~~ नियमों के द्वारा बनने के कारण उपविधा-कला के अन्तर्गत माना गया है । छंदशास्त्र काव्योपजीवो-कला का शास्त्र है । इसलिए यह भी विज्ञान का अथवा शास्त्रीय विषय है । वास्तुनिर्माण, मूर्ति और चित्र शास्त्रीय दृष्टि से शिल्प कहे जाते हैं और इन सब की विशेषता भिन्न-भिन्न होने पर भी ये सब एक ही वर्ग की वस्तुएं हैं । १३

पर यदि विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण से देखें तो स्थिति और भी स्पष्ट हो जाती है । कोई कह सकता है कि अलंकार, वक्रोक्ति, रीति और कथानक इत्यादि में कला को सत्ता मान लेनी चाहिए, किन्तु यह सब समय-समय की मान्यताएं और धारणाएं हैं । प्रतीति भा का किसी कोश-विशेष पर कभी अधिक फुकाव हुआ होगा । इसी अभिव्यक्ति के वाक्य रूप को कला के नाम से काव्य में समाहित करने को साहित्य में प्रथा-हीन कल पड़ी है ।

प्रसाद : निष्कर्ष

- १- कला संस्कृति का महत्वपूर्ण अंग है ।
- २- शैली के प्रभाव में काव्य का वर्गीकरण कला के अन्तर्गत किया जाने लगा है ।
- ३- कला का अर्थ पाश्चात्य-पश्चात्य विचारधारा में भिन्न है ।

१२- ~~कव्य~~ काव्य और कला तथा अन्य निबंध, पृ० ३३

१३- वही, पृ० ३६

४- कला का दो वर्गीकरण किया जा सकता है :

(क) मूर्ति, वाद्य तथा भौतिक (गृह निर्माण, चित्र)

(ख) अमूर्ति (संगीत, कविता)

५- साहित्य कला को मूर्ति कला भी माना जा सकता है क्योंकि वह अपनी वर्णमानार्जों के द्वारा प्रत्यक्ष मूर्तिमयी है ।

पंत
--

आज साहित्य में इस प्रकार के प्रेक्षक प्रश्न मन में उठने लगे हैं कि कला कला के लिए क्या जीवन के लिए, कला प्रचार के लिए या आत्माभिव्यक्ति के लिए क्या कला स्वातंत्र्य सुवाय या बहुजनहिताय के लिए । इस प्रकार के सभी प्रश्नों के मूल में एक ही भावना या प्रेरणा काम कर रही है और वह है व्यक्ति और समाज के बीच बढ़ते हुए विरोध को नितान्त क्या वैयक्तिक तथा सामाजिक संघर्षों के बीच सामंजस्य स्थापित करना ।^{१४} आज मानव जेतना के सभी स्तरों में अन्तर्विरोध के चिह्न दिखाई दे रहे हैं और चाहे वस्तुवादी दृष्टिकोण से देखा जाय क्या आदर्शवादी विचारों के कोण से, आज मनुष्य के मन तथा जीवन के स्तरों में परस्पर विरोधी शक्तियाँ आधिपत्य जमाये हुई हैं और हमारे साहित्यिक प्रकारों कला कला के लिए या जीवन के लिए, क्या कला स्वातंत्र्य सुवाय या बहुजनहिताय आदि भी हमारे युग के इसी विरोधाभास को हमारे सामने उपस्थित कर उसका समाधान मांग रही है ।^{१५}

कवि को विचारधारा इस बान को पुष्टि करती है कि जीवन-रहस्य के द्वार खल जाने पर हमें अनुभूत होगा कि जीवन स्वयं एक विराट् कला तथा कलाकार है और एक महान् कलाकार को दृष्टि में कला कला के लिए होने पर भी जीवनोपयोगी हो बनी रहेगी और कला जीवन के लिए होती हुई भी कलात्मक क्या कला क के लिए रहेगी । इसी प्रकार कुछ और गंभीरतापूर्वक विचार करने से हमारे मोत्तर यह बात भी स्पष्ट हो जायगी कि कला द्वारा आत्माभिव्यक्ति भी सार्वजनिक तथा लोकोपयोगी हो सकती है । लोक कला की परिणति भी आत्म-प्रकटीकरण क्या आत्माभिव्यक्ति

१४- गद्य-पद्य (कला का प्रयोजन), पृ० १४१

१५- वही, पृष्ठ १४२

में हो सकती है । १९

काल साहित्य में पंत ने कला के सम्बन्ध में ताज को कला कृति को --- 'मृत्यु का ऐसा अनर अपार्थिव पूजन, जब विष्णु विष्णु निर्जोव पड़ा हो जा का जीवन संग साँध में हो धुंकारभरण का शोभन, नान नुधानुर वास विद्यो न रहे जो वित्त बत जन ?' १९ संबोधित किया । कला के प्रति उनको यह दृष्टि 'साँध्य कला' १८ शैक्षणिक कविता से नितान्त भिन्न लगे जा सकती है और यही बात 'कला के प्रति' १६ के लिए भी कही जा सकती है क्योंकि दोनों में ही कवि का कला के निमित्त नितान्त स्थूल उपयोगितावादी दृष्टिकोण नहीं मिलता जो कि ताज में प्रत्यक्ष रूप से स्थित है । पर वाणो तक आते-आते उसको विचारधारा में पुनः परिवर्तन आया और वह 'शब्द शिल्प से कला न साधो, मन के मूल्यों में मन बांधो, जीवन ब्रह्मा से गाराधो' २० को स्वीकार करने लगता है ।

कवि ने 'किसी कलाकृति के लिए तीन गुण अनिवार्य माना -- 'साँध्य बोध, व्यापक गम्भीर अनुभूति और उपयोगी सत्य । २१

उपर्युक्त तीनों को दृष्टिगत कर उन्होंने कहा कि 'आलोचकों का कहना है कि तेरो चर को कृतियों में कला का जमान रहा है । विचार और कला को तुलना में उस युग में विचारों को प्राधान्य मिलना चाहिए । जिस युग में विचार (आइडिया) का स्वरूप परिपक्व और स्पष्ट हो जाता है उस युग में कला का अधिक प्रयोग किया जा सकता है । २२ उन्होंने यह भी स्वीकार किया कि अशांत, संदिग्ध, पराजित एवं असिद्ध कलाकार को विचारों और भावनाओं को अभिव्यक्ति के अनुकूल कला का यथोचित एवं यथासंभव प्रयोग करना चाहिए । अपनी युग परिस्थितियों से प्रभावित होकर नै उपयोगितावाद को ही प्रमुख रूपान देते हैं । पर उनके अनुसार सोने को नृणांकित करने की वैष्टा स्वधनकार को अवश्य करना चाहिए । २३ इस तरह पंत को कला विषयक दृष्टि उपयोगितावाद को ही अधिक प्रिय होती है ।

१६- गद्य-पद्य, पृ० १४६

२०- वाणी, पृ० ३६

१७- पल्लविनी, पृ० २३२

२१- शिल्प और दर्शन, पृ० २०८

१८- ग्राम्या, पृ० ७६

२२- आधुनिक कवि सुमित्रानन्दन पंत, पृ० ३६

१९- वही, पृ० ८९

२३- वही, पृ० ४०

पुनः : निष्कर्ष

- १- कला को उपयोगिता परक दृष्टि जोवनोपयोगी, लोकोपयोगी है ।
- २- घोर उपयोगितावादी दृष्टि भी काना-चार में जीवन का मूल्य श्रद्धा से जाँकी लगती है ।
- ३- कला के तीन गुण हैं :
 - (१) सौन्दर्य बोध
 - (२) व्यापक गंभीर अनुभूति
 - (३) उपयोगी सत्य

निराला

निराला कला को पूर्णता के अर्थ में ग्रहण करते हैं ।^{२४} उनके अनुसार कैवली वर्ण, शब्द, इन्द्र, अनुप्रास, रस, अक्षर या ध्वनि को सुन्दरता नहीं किन्तु इन सभी से सम्बद्ध सौन्दर्य को पूर्ण सोभा है ।^{२५} जिसे कला से सम्बन्धित किया जा सकता है । उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि उनको पद्यात्मक कौटो रचनाएं (Lyrics) और गीत (Songs) में भी कला विषयक दृष्टि अपने संपूर्ण रूप में हो उपस्थित हुई है, यंत्र रस में नहीं ।^{२६} यही कारण है कि यदि उनको कविताओं पर कला के दृष्टिकोण से विचार किया जाय तो यंत्रः विशेषण करके उसे किसी एकांगी दृष्टिकोण से नहीं देखा जा सकता ।

निराला काव्य शिल्प को कला को उपलब्धि तक पहुँचाने का मात्र साधन समझते हैं । उनके दृष्टिकोण से यदि कला को ही केन्द्र बिन्दु बनाया जाय तो उसे शिल्प की संज्ञा दी जा सकती है । पर यह ध्यान देने की बात है कि कला को साधकता मात्र 'वर्ण' बमन्कार^{२७} से नहीं जा सकती । भले ही एक-एक शब्द... ध्वनिमय साकार^{२८} करने का साधक प्रयत्न हो क्यों न किया जाय । वस्तुतः इसके लिए वाह्य और आन्तरिक परिष्कार दोनों आवश्यक हैं ।

२४- प्रबन्ध प्रतिभा, पृ० २७६

२७- गीतिका, पृ० ६२

२५- वही, पृ० २७२

२८- वही, पृ० ६२

२६- वही, पृ० २८४

निराणा : निष्कर्ष

- १- सौन्दर्यपूर्ण परिणाम को कला है ।
- २- काव्य शिल्प के माध्यम से कला को जोड़ है ।
- ३- काव्य में कला को साधकता मात्र वर्ण वस्तुकार से नहीं आ सकती ।
- ४- भाव और कला पक्ष दोनों ही कलात्मक उपन्यास के लिए आवश्यक हैं ।

नवादेवो

नवादेवो वर्ण साहित्य के आधार पर कला सम्बन्धों धारणा के स्पष्टीकरण के निमित्त उनको विचारधारा का विश्लेषण किया जाय तो यह कहा जा सकता है कि 'वहिकीर्तु ते सन्तर्जितु तद फलै और ज्ञान तथा भाव क्षेत्र में समान रूप से व्याप्त सत्य को सहज अभिव्यक्ति के लिए माध्यम जोड़ी-जोड़ी हो मनुष्य ने काव्य और कलाओं का आविष्कार कर लिया होगा ।^{२६} उसके उद्देश्य के सम्बन्ध में उन्होंने स्पष्ट किया है कि 'काव्य कला का सत्य जीवन को परिधि में सौन्दर्य के माध्यम द्वारा व्यक्त अवण्ड सत्य है ।^{२७} और उस सत्य को प्राप्ति के लिए काव्य और कलाएं जिस सौन्दर्य का सहारा लेती हैं वह जोवा को पूर्णतया अभिव्यक्ति पर आश्रित हैं, केवल बाह्य आरेख पर नहीं ।^{२८} जब तक हमारे सूक्ष्म अन्तर्जात का बाह्य जीवन में पग-पग पर उपयोग होता रहेगा, तब तक कला का सूक्ष्म उपयोग सम्बन्धों विवाद भी विशेष महत्व नहीं रख सकता ।^{२९} जहां तक काव्य तथा अन्य नलित कलाओं का सम्बन्ध है, वे उपयोग को उस उन्नत भूमि पर स्थायी हो पाती हैं, जहां उपयोग सामान्य रह सके ।^{३०} वहां यह जीवन को विविधता सेटने लुई हमारे आगे बढ़ती है ।^{३१}

२६- साहित्यकार को आस्था तथा अन्य निर्बंध, पृ० २२

३०- वही, पृ० ३४

३१- वही, पृ० ३४

३२- वही, पृ० ३६

३३- वही, पृ० ४०

३४- वही, पृ० ४२

कला दृष्टि ने सत्य पर मुन्दर ताना-बाना करने के लिए सून-सून सभी विष-
यों को अपना उपकरण बनाया । 'हो' से काव्य में कलात्मक उत्कर्षों एक ऐसा सोना
तक पहुँच गया जहाँ से वह ज्ञान को भी सहायता दे सके^{३५} जंगल दृष्टिकोण से
कला जन्म में पूर्णत्व का बोध होता है । ऐसे कोई भी वस्तु अपने अन्तिम स्थिति
में जितनी विशेष है आरम्भ में उतनी ही सानान्य दाव पड़ती है क्योंकि उसके पोछे
सत्य ज्ञान का अग्निच, जीवन की स्थिति, अभाव की अनुभूति, पूर्ण का आदर्श, उप-
करणों की शक्ति, एकत्रिकरण की कुशलता^{३६} आदि चीजें रहती हैं । यह लक्षित हो
या... उपयोगों उन दोनों की स्थिति जीवन के बाहर संभव नहीं ।^{३७} इसलिए भी
कि 'अन्तर और बाह्य ज्ञान के ज्ञान और भाव ज्ञान के आपस सत्य को अभिव्यक्ति
का सत्य माध्यम अन्वेषण से जो माध्य ने काटा और कलाओं का आविष्कार'^{३८}
किया और 'जीवन... के क्षेत्र में उनके द्वारा... (पर्याप्त) परिष्कार हुआ'^{३९} जो
उपेक्षण नहीं किया जा सकता ।

जहाँ तक कला से युग, धर्म, संस्कृति और जीवन का सम्बन्ध है -- 'जात्र का
बुद्धिवादी युग चालता है कि कवि बिना अपने भावना का रंग बढ़ाये यथार्थ का चित्र
दे परन्तु इस यथार्थ का कला में स्थान नहीं क्योंकि वह जीवन के किसी भी रूप से
हमारा रागात्मक सम्बन्ध नहीं स्थापित कर सकता'^{४०} वस्तुतः यह यथार्थ बिना तैय-
किक भावना की प्रतिक्रिया के प्रकट नहीं हो सकता । जहाँ तक संस्कृति और धर्म
का प्रश्न है -- 'हमारे संस्कृति ने धर्म और कला का ऐसा ग्रन्थि बन्धन किया था जो
कि जीवन से अधिक मृत्यु में डूब जाता गया ।'^{४१} पर आधुनिक युग में 'व्यष्टि और
समष्टि में समान रूप से व्याप्त जीवन के हर्ष-शोक, आशा-निराशा, सुख दुःख आदि
को संख्यातों विविधता को स्वोक्ति देने की के लिए कला-सृजन होता है ।'^{४२}

३५-दोपण्डित, पृ० ३

४१-साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबंध, पृ० ५६

३६-वही, पृ० ३

४२- दोपण्डित, पृ० ७

३७-वही, पृ० ३

३८-वही, पृ० २

३९-साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबंध, पृ० ७०

४०-आधुनिक कवि, महादेवी, पृ० १४

महादेवो : निष्कर्ष

- १- कला सत्य और सत्य अभिव्यक्ति का माध्यम है ।
- २- यह जीवन में अव्यक्त सत्य को गीत करता है ।
- ३- कला में उपयोगिता पर एक दृष्टि आवश्यक है ।
- ४- कला काव्य में इस स्तर तक पहुँच गई कि ज्ञान को भी सहायता दे सके, क्योंकि वह जीवन के परिष्कार का साधन है ।
- ५- कला में भावना का रंग आवश्यक है । मात्र यथार्थ को नग्नता ग्राह्य नहीं ।
- ६- भारतीय संस्कृति में कर्म और कला का गूँथि बन्धन है । इसका कारण जीवन की विविधता के साथ कला-सृजन के नैकट्य संबंध को धारणा है ।

रामकुमार

रामकुमार वर्मा के अनुसार अनुभूति ही कला बन जाती है और यही कला जीवन में राग को सृष्टि करती है ।^{४३} यह अपने आप में जीवन को प्रयत्न साध्य अभिव्यक्ति^{४४} को भी कहो जा सकता है ।

यदि ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखा जाए तो पूर्व और पश्चिम दोनों ही की दृष्टियों ने 'कला' को पहले विशेषांश से सन्तुष्ट करने कायों के रूप में ही देखा, उसका स्वाभाविक जीवन के अभिव्यक्तिपूर्ण से विशेष सम्बन्ध नहीं था ।^{४५} पर 'सत्रहवीं शताब्दी में जब सौन्दर्य-भावना और सौन्दर्य-रहस्य का विकास हुआ तब कला पर से शास्त्र का आवरण हटता हुआ दिखाई पड़ा । अठारहवीं शताब्दी ने 'कला' को विशिष्टता स्थापित की और उन्नीसवीं शताब्दी में 'कला कला के लिए' सिद्धान्त प्रचारित हुआ, तो 'उपयोगी कला' और 'ललित कला' के बीच एक विभाजक रेखा खींची गई । इस भाँति कला का सम्बन्ध क्रमशः सौन्दर्य-भावना के समीप आता गया और वह धीरे-धीरे एकमात्र ललित भाव-मूलक ही निर्धारित हुआ । कला के विकास में जब से 'उपयोग' की भावना का आधिपत्य हुआ है, तभी से कला को सौन्दर्य-भावना ने विद्रोह किया है । उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में जब व्यवसाय के लिए

कला का प्रयोग होने लगा तथा 'कला कला के लिए' का सिद्धान्त (पुनः) वायु-मण्डल में गुंजा और यह समझा गया कि कला का अस्तित्व केवल कानों के लिए ही है । ४६

कवि कला के निमित्त सुन्दरता वाह्य और अंतरंग दोनों ही दृष्टियों से आवश्यक मानता है । ४७ सौन्दर्य के आकाश से कला जीवन का मूल्यांकन करने में समर्थ होती है । दूसरी ओर जीवन भी नर-नर मानदण्डों को लेकर कला की कोटियाँ निर्धारित करता है । इस भांति जीवन और कला का अन्यायान्वित सम्बन्ध है, लेकिन शर्त यही है कि न तो जीवन अस्वाभाविक हो सके और न कला में ही कृत्रिमता का कुत्सित कोट प्रवेश करे । ४८ जीवन अपनी पूर्ण अभिव्यक्ति के लिए कला को अपना माध्यम बनाना चाहता है, ४९ और अपनी सलित अनुभूतियों के लिए कला को ही उचित क्साँटी समझने लगा है । ५० यही कारण है कि कवि ने 'कला की सृष्टि जीवन के मनोविज्ञान में ही देखी है, और इस भांति कला-क्षेत्र अत्यधिक व्यापक हो गया है । उसको दृष्टि में चाहे कला किसी माध्यम से प्रकट हो या न हो, जीवन का मनोविज्ञान ही कला का सर्वप्रथम माध्यम है । ५१

रामकुमारः निष्कर्ष

- १- पूर्व और पश्चिम के देशों में कला पक्षी कौशल के जो अर्थ में प्रयुक्त हुआ ।
- २- कला की उपयोगिता परक भावना से सम्बन्धित करने पर सौन्दर्य भावना में पर्याप्त अन्तर आ गया ।
- ३- कला में सौंदर्य वाह्य और आंतरिक दोनों ही दृष्टियों से आवश्यक है ।
- ४- कला जीवन को पूर्ण अभिव्यक्ति का माध्यम है और इसका विस्तार जीवन के मनोविज्ञान से प्रभावित है ।

समग्र निष्कर्ष

झायावादी कवियों ने कला को संस्कृति का एक महत्वपूर्ण अंग माना । उनको दृष्टि में देश की संस्कृति के उत्तरोत्तर विकास के साथ ही कला के दृष्टिकोण में भी

परिष्कार होता है, यह सत्य और सहज अभिव्यक्ति का माध्यम है, साथ ही जीवन में बण्ड सत्य को गोज करता है। जहाँ तक कला को परिभाषा का प्रश्न है उन्होंने साँन्दर्य पूर्ण परिणति को ही कला माना है। काव्य शिष्य के माध्यम से कला को गोज है और काव्य में कला की सार्थकता मात्र वर्णन बन चमत्कार से नहीं आ सकती, क्योंकि कला के तीन गुण हैं -- १- साँन्दर्य बोध, २- व्यापक गम्भीर अनुभूति और ३- उपयोगी सत्य। कला को सद्भग्न सार्थकता के निमित्त इन तीनों की स्थिति आवश्यक है। कला काव्य में उस ऊँचे स्तर पर पहुँच जाती है जहाँ ज्ञान को भी सहायता दे सके क्योंकि यह जीवन के परिष्कार का साधन है।

आलोच्य कवियों ने कला को जीवन को उपयोगिता परक दृष्टि से अलग नहीं देखा। वरन् उन्होंने कला और जीवन को अभिन्न रूप से सम्बन्धित करने हुए स्वयं जीवन को ही एक विराट कला तथा कलाकार माना। उनको दृष्टि में कला को उपयोगिता जीवन परक होने के साथ ही लोकोपयोगी भी है। यहाँ कला को मूल मूल दृष्टि व्यक्ति और समाज पर केन्द्रित होने से कला को अनुकरण, अभिव्यक्ति, भावनाओं को दूसरों पर प्रतिष्ठित करने का साधन, साँन्दर्य साधना तथा अन्य दूसरे परिभाषाओं को भी अपने अर्थविस्तार में समेट लेती है क्योंकि उसमें साँन्दर्यवादो दृष्टि भी निहित है।

भूमिका में इसका संकेत किया जा चुका है कि पूर्व और पश्चिम के देशों में कला पन्ने काँश के ही ओर में प्रयुक्त हुआ। उसका सम्बन्ध सहज जीवन की अभिव्यक्ति से विशेष सम्बन्धित नहीं था। पर कालान्तर में यह भेद दोनों में स्पष्ट होने लगता है। इस दृष्टि से भारतीय परिवेश में जो कला समीक्षा हुई है उसका सम्बन्ध कला के व्यावहारिक पक्ष से ही विशेष रूप से सम्बन्धित कहा जा सकता है जबकि मरु-पाश्चात्य दृष्टिकोण अपेक्षाकृत ऐसा कम रहा है। साथ ही कला सम्बन्धो उदारवादो दृष्टिकोण पाश्चात्य को अपेक्षा पूर्वात्य में कम मिलता है। कतिपय पाश्चात्य विचारकों ने कला को धर्म से भी ऊँचा स्थान दिया पर यह बात पूर्वात्य विचारकों में देखने को नहीं मिलती। भारतीय दृष्टिकोण से धर्म ही सभी मूल्यों का मापदण्ड था। पर वैज्ञानिक उपलब्धियों और पाश्चात्य विचारधारा में भी पर्याप्त अन्तर आया यह बात आलोच्य विषय के आयावादो कवियों को कला विषयक धारणा के आधार पर कहा जा सकता है।

अब तक कला और उसकी उपयोगिता के सम्बन्ध में कला-कला के लिए, जीवन के लिए, आत्मानुभूति के लिए और सृजनात्मक वृत्ति को परितृप्ति के लिए हो उसके प्रयोजन माने जाते थे । श्यावावादो कवियों ने उपर्युक्त सभी उपयोगितावादों विचार-धारा को कला से सम्बन्धित किया, इसके कारण तत्सम्बन्धित सौन्दर्य भावना में भी पर्याप्त अन्तर आ गया है जिसमें आन्तरिक और वाह्य सौन्दर्य अनिवार्य हैं ।

ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में कला सम्बन्धों भारतीय दृष्टिकोण धर्म और कला से अनिवार्य रूप से सम्बन्धित दोष पड़ता है । श्यावावादो कवियों के अनुसार इसका कारण कला और जीवन को विविधता के साथ कला सृजन के नैकट्य सम्बन्ध को धारणा है । यह जीवन को पूर्ण अभिव्यक्ति का माध्यम रहा है साथ ही इसका विस्तार जीवन के मनोविज्ञान से प्रभावित रहा है । पर श्यावावादो कवियों को कला विषयक दृष्टि मध्यकालीन कवियों को कला विषयक दृष्टि से पर्याप्त भिन्न दोष पड़ती है । उस समय कला धर्माश्रित और राज्याश्रित थी पर लोकाश्रित नहीं थी । लोक कला को कला को श्रेणी में स्थान नहीं था । राज्य ही संस्कृति का केन्द्र था । पराधीनता के युग में राजसत्ता से संघर्ष करने के निमित्त जनशक्ति जागरण ने लोक कला एवं लोक-साहित्य को प्रतिष्ठा दी । श्यावावादो कवियों को कला सम्बन्धों धारणा में पर-लोकवादो चिन्ता को जाह्न लोकवादो चिन्ता दोष पड़ती है । फलतः धर्म, सम्प्रदाय एवं बहुदेववादो रूप के प्रति एक उदासीनता और उनके स्थान पर तत्कालीन जीवन के राजनीतिक, धार्मिक, नैतिक एवं अन्य सामाजिक पक्ष प्रधान परिलक्षित होते हैं । आलोच्य विषय के श्यावावादो कवियों ने भी काव्य और कला का पर्याप्त विवेचन, विश्लेषण किया । उनके अनुसार भारतीय दृष्टिकोण से काव्य और कला को परस्पर सम्बन्धित करने हुए उसके दो विभाजन किए गए । काव्य का सम्बन्ध विद्या से था और अन्य कलाओं को गणना उपविद्या में की जाती थी । कदाचित् यही कारण था कि कामसूत्र में जो अनेक प्रकार की ललित कलाओं को गणना की गयी उसमें संगीत, चित्र तथा अन्य कलाओं के साथ काव्य समस्या पूर्ण को भी समाहित किया गया, क्योंकि समस्या पूर्ति -- कौतुक, वादविवाद और साधारण शैली कांक्षित से हो संबंधित की जाती थी । इसे कला इसलिए माना गया क्योंकि इस काव्य का सम्बन्ध रुन्द और भिन्न शास्त्र से धनिष्ट रूप से सम्बन्धित था । उनके अनुसार रुन्दशास्त्र काव्यो-पक्षीय पक्षीय कला का शास्त्र होने से विज्ञान अथवा शास्त्रीय विषय है । वस्तुतः

विवेकता, मूर्तिला और वास्तुनिर्माण कला भी शास्त्रीय दृष्टिकोण से शिल्प कहे जाने हैं। इनकी विशेषता भिन्न-भिन्न होने पर भी ये एक ही वर्ग की वस्तुएं हैं, जो शायवादी कवियों ने भी स्वीकार किया है। परन्तु कवियों ने कला को समस्यापूर्ति, कानुक, वादविवाद तथा शैली काश्म से कम उसे जीवन से अधिक संबंधित किया क्योंकि कला उनका दृष्टि में जीवन को अभिव्यक्ति का एक सशक्त माध्यम है, मात्र मनोरंजन को वस्तु नहीं।

आलोच्य कवियों ने भी कला को दो मुख्य वर्गों में विभाजित किया, अमूर्त और मूर्त। जिसमें अमूर्त को मूर्त को जीवना उच्च कोटि का स्थान दिया गया। उन्होंने भी संगीत और कविता को अमूर्त और चित्र, मूर्ति आदि कलाओं को मूर्त को श्रेणी में रक्खा।

शायवादी युग के राष्ट्रीय आन्दोलनों ने कला के रूप को प्रभावित किया साथ ही तत्कालीन अन्तर्राष्ट्रीय सम्पर्कों की वृद्धि से कला सम्बन्धी उपलब्धियों को जोड़ शायवादी कवियों को विशेषता कहा जा सकता है। उनके अनुसार कला में भावना का रूप आवश्यक है मात्र यथार्थ को नग्नता उन्हें ग्राह्य नहीं। कदाचित् इसका एक कारण यह है कि उन्होंने यह स्वीकार किया है कि कालान्तर में धीरे उपयोगितावादी दृष्टि भी जीवन का मूल्य बढ़ा से जाँकने लगती है। अतः कला का भावना-मिश्रित यथार्थ रूप शायवादी कवियों को वैचारिक उपलब्धि कहा जाएगा।

खण्ड-१

अध्याय ७- प्रकृति

प्रकृति

ह्यावादी कवियों ने प्रयोग की दृष्टि से प्रकृति को अंग्रेजी के 'नेचर' शब्द का समानार्थी प्रयुक्त किया है। पर इसके विपरीत साधारण अर्थ में ये दोनों ही शब्द अपने विभिन्न अर्थों में भी प्रयुक्त होते हैं।^१ ह्यावादी कवियों की प्रकृति विषयक धारणा को विश्लेषित करने के पूर्व उसकी पीठिका पर विचार करना युक्तिसंगत होगा।

गीता के अध्याय ७ श्लोक चार में भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार प्रकृति की व्याख्या इस प्रकार की गयी है -

भूमिरापो नलो वायुः तं मनो बुद्धिरेव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥^२

अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, मन, बुद्धि और अहंकार बाह्य और अंतरजगत् (मनोजगत्) सब प्रकृति में सम्मिलित हैं और यह प्रकृति का वर्गीकरण भी सत्य-रज-तम तीन गुणों से आच्छादित है। परन्तु बोलचाल में प्रकृति मानव का प्रतिपक्ष है अर्थात् मानवैतर ही प्रकृति है -- वह सम्पूर्ण परिवेश जिसमें मानव रहता है, जीता है, भोगता है और संस्कार ग्रहण करता है।^३

प्राचीनकाल में प्रकृति के प्रति मनुष्य का भाव आश्चर्यात्मक था। वह उसके रहस्यों से भयभीत भी था। लेकिन आदिम संस्कृति के आख्याताओं ने मानव के इस भाव को विशेष रूप से ही व्याख्यायित किया है और इसे धर्म का मूल स्रोत जाना है। धार्मिक विश्वास से और देववाद का लोग इसी भय से प्रेरित होकर उसकी पूजा किया करते थे। लेकिन जैसे जैसे प्रकृति का रहस्य खुलता गया उसके प्रति आत्मीयता बढ़ती गयी। कालान्तर में इसका मानवीकरण

१. बुद्धिजीवी, भू-लोक या भूगोल, जगत्, संसार, अर्थात् विश्व, आदि धर्म या स्वाभाविक विधान, स्वाभाविक जगत् का उपादान कारण, वह मूल

भी हो गया और वह आश्चर्य, पूजा या अर्द्धा का भाव समत्व के स्तर पर बदल गया । प्राकृतिक शक्तियों में देवताओं की कल्पना उत्तरोत्तर मानवीयता से युक्त होती गयी और प्रकृति तथा मानव के बीच सम भाव आता गया । भय के स्थान पर परिचय और प्रियता का संचार हुआ ।

प्रकृति चेतना की विस्मृति स्थिति और जीव ब्रह्म पूर्ण चैतन के मध्य की स्थिति है । भारतीय दर्शन के अनुसार ब्रह्म की भावना और ईश्वर रूप प्रत्यक्ष है, प्रकृति की भावना भी इसी से प्रेरित है लेकिन उससे प्रकृति के रूप का अलग अस्तित्व नहीं है । मध्यकालीन (पाश्चात्य) सर्वेश्वरवाद, एकत्व और एकात्म की ब्रह्म भावना को प्रकृति में माध्यम रूप से देखते हुए उसमें ईश्वर भावना को समझने का प्रयास करता है । हम अपनी आँखों से ही प्रकृति को देखते हैं । ज्ञान और अनुभव में स्वयं की इच्छा शक्ति की सचेतन प्रेरणा ही प्रधान रहती है । यही कारण है कि अपनी मनः स्थिति के अनुसार प्रकृति को अपने सुख में सुखी और दुःख में दुःखी देखते हैं । यह अवश्य है कि प्रकृति के भावात्मक और वर्णनात्मक चित्रण एवं उसके बिम्ब स्पष्टीकरण में कल्पना का भी प्रमुख हाथ रहता है क्योंकि कल्पना के ही माध्यम से प्रकृति के रंग को मनः स्थिति के अनुसार और भी चटकीला करने में सहायता मिलती है ।

मानव प्रकृति को अपनी चेतना के आधार पर ही समझता है । इस कारण प्रकृति की समानान्तर स्थितियों में अपनी जीवन शक्ति का आरोप कवि के लिए सरल और स्वाभाविक है । कवि अपनी अभिव्यक्ति में प्रकृति के

(पिछले पृष्ठ का शेष)

दृश्यों में दृष्टिगोचर होता है ।

Author of created things, an intelligent being.
The visible Creation, native state, affection, disposition,
constitution, host, birth.

गतिशील और प्रवाहित रूपों को सजीव और संप्राण कर देता है ।^४

प्रकृति की दृष्टि से यद्यपि संस्कृत साहित्य में प्रकृति और उसके काव्य की परम्परा बहुत पुरानी है । पर यदि हिन्दी साहित्य के आदिकाल से अब तक के इतिहास को विश्लेषणात्मक दृष्टि से देखा जाय तो वीरगाथा काल और भक्ति काल के साथ रमीतिकाल का दाय भी इसलिए नगण्य दीख पड़ता है, क्योंकि इस काल में प्रकृति के सूक्ष्म परिवेक्षण के प्रमाण कुछ ही कवियों में प्राप्त होते हैं, अन्यथा उपर्युक्त काल का अधिकांश साहित्य प्रकृति को अपने काव्य में मात्र चमत्कार प्रदर्शन की पीठिका बनाना चाहता है ।

आधुनिक काल में पाश्चात्य साहित्य और बंगला साहित्य के संसर्ग में आने पर प्रकृति और काव्य विषयक दृष्टिकोण में पर्याप्त परिवर्तन हो गया और प्रकृति काव्य अपनी परम्परागत दृष्टिकोण से भिन्न एक नयी चेतना के रूप में अग्रसर होने लगा । इस नई चेतना ने प्रभावकारी रूप में वैदिक और संस्कृत से प्रेरणा पाई इसे नहीं भुलाया जा सकता, प्रभाव का यह रूप उसके बिम्ब और उपमाओं को स्पष्टतः देता जा सकता है । प्रकृति सम्बन्धी अधिकांश बिम्ब और उपमायें अपनी प्रभाव की गहराई के कारण छायावाद में भी उसी रूप में प्रयुक्त होने लगी ।

पर यदि क्रम से देखें तो भारतेन्दु युग में प्राकृतिक दृश्यों का प्रत्यक्षीकरण स्थूल व्यवसाय के रूप में देखने को मिलता है ।^५ द्विवेदी काल में भी प्रकृति वर्णन के प्रति बहुत कुछ इतिवृत्तात्मक और परिगणात्मक दृष्टिकोण देखने को मिलता है । आचार्य बहन्नीप्रसाद-द्विवेदीरामचन्द्र शुक्ल की धारणा है कि इस काल में प्राकृतिक वर्णन की ओर हमारा काव्य कुछ अधिक अग्रसर हुआ पर प्रगः वहीं तक रहा जहाँ तक उसका सम्बन्ध मनुष्य के सुख-सौन्दर्य की भावना

४. प्रकृति और काव्य , पृ० ११२

५. माधुरी, ज्येष्ठ-आषाढ़ १९८० विक्रमी काव्य में प्राकृतिक दृश्य^{२५}

से है। प्रकृति के जिन सामान्य रूपों के बीच नर जीवन का विकास हुआ है, जिन रूपों से हम बराबर घिरे रहते आए हैं उसके प्रति वह राग या ममता व्यक्त न हुई जो चिर सहचरों के प्रति सम्भवतः हुआ करती है। प्रकृति के प्रायः वे ही चटकीले, भङ्गीले रूप लिये गए जो सजावट के काम के समझे गये।^६ पर भारतेन्दु और त्रिवेदी काल के कवियों की अपेक्षा आलोच्य कवियों के प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण में पर्याप्त विस्तारमिलता है जिन्हें क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा।

प्रसाद

प्रसाद के प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण को यदि उनकी रचनाओं के आधार पर विश्लेषित करें तो कह सकते हैं कि उनकी प्रारम्भिक रचनाओं में प्रकृति और उसके सौन्दर्य के प्रति एक चमत्कृत करने वाला दृष्टिकोण मिलता है। स्वयं उन्हीं के शब्दों में — 'प्रकृति-सौन्दर्य ईश्वरीय रचना का एक अद्भुत समूह है, अथवा उस बड़े शिल्पकार के शिल्प का एक छोटा-सा नमूना है, या उसी को अद्भुत रस की जन्मदात्री कहना चाहिए। सम्पूर्ण रूप से वर्णन करना तो मानो ईश्वर के गुण की समालोचना करना है।'^७ और 'है प्रकृति देवी तुम्हें नमस्कार है, तुम्हारा स्वरूप अकथनीय है। दीप, महादीप, प्रायदीप, समुद्र, नदी, पर्वत, नगर अथवा सम्पूर्ण जल-स्थल तुम्हारे उदर में हैं। उसमें स्थान विशेष में ईश्वरीय शिल्प, कौशल के साथ तुम्हारी मनोहारिणी कृपा अतीव सुन्दर दृष्टिबोध होती है। अगाध जल के तल में, समुद्र के गर्भ में, कैसी अद्भुत रचना, कैसा आश्चर्य। अहा !'..... यह सब तुम्हारी ही आश्चर्यजनक लीला है, इससे तुम्हारे अनन्त वर्ण-रंजित मनोहर रूप को देखकर कौन आश्चर्य चकित नहीं हो जाता ?'^८

प्रकृति के प्रति यह आश्चर्यात्मक रूप प्रायः उनकी सभी प्रकृति सम्बन्धी रचनाओं में पाया जाता है।^{१०} ऐसा लगता है वह प्रकृति को देख

मंत्रमुग्ध हो गया हो और उसके अनन्त सौन्दर्य के प्रति ऐसा आकर्षित हो गया कि उसके सौन्दर्य रहस्यों को समझ न पाने पर मात्र आक् रह जाने की स्थिति का साक्षात्कार करता है। साथ ही प्रकृति के सन्तर्भ में शिशु सी आश्चर्य की भावना उर्वशी^{१०} वभुवाहन^{११} के कतिपय प्रकृति सम्बन्धी कविताओं में देखी जा सकती है। पर बाद की कविताओं में कवि का प्रकृति के प्रति आश्चर्यात्मक भाव प्रकृति प्रेम के रूप में परिवर्तित दीख पड़ता है। यही कारण है कि वह स्वतंत्र रूप से भी प्रकृति वर्णन के रूप में — प्रथम प्रभात^{१२} प्रभातकुमार,^{१३} चन्द्र,^{१४} रजनी,^{१५} नीरद,^{१६} शरदपूणिमा,^{१७} सन्ध्या तारा,^{१८} चन्द्रोदय,^{१९} चन्द्रधनुष,^{२०} शारदीय शोभा,^{२१} नववसन्त,^{२२} जलद आह्वान,^{२३} वर्षा में नदी कुल,^{२४} उद्यानलता,^{२५} रजनीगन्धा,^{२६} सरोज,^{२७} मकरन्द बिन्दु,^{२८} रसाल मंजरी,^{२९} रसाल,^{३०} कौकिल,^{३१} लंजन,^{३२} गंगासागर,^{३३} चित्रकूट,^{३४} भक्तियुग,^{३५} महाक्रीड़ा,^{३६} आदि कविताओं में बड़े मनोयोग से चित्रण किया

१०: चित्राधार, पृ० १

११: चित्राधार, पृ० २१, २३, २८, ३८

१२: कानन कुसुम, पृ० १५

१३: चित्राधार, पृ० १५२

१४: चित्राधार, पृ० १४६

१५: चित्राधार, पृ० १४५

१६: चित्राधार, पृ० १५७

१७: चित्राधार, पृ० १५६

१८: चित्राधार, पृ० १०७

१९: चित्राधार, पृ० १६१

२०: चित्राधार, पृ० १६३

२१: चित्राधार, पृ० १४४

२२: कानन कुसुम, पृ० १७

२३: कानन कुसुम, पृ० २६

२४: चित्राधार, पृ० १५०

२५: चित्राधार, पृ० १५१

२६: काननकुसुम, पृ० ३३

२७: ,, पृ० ३६

२८: चित्राधार, पृ० १७१

२९: ,, पृ० १४७

३०: ,, पृ० १४६

३१: कानन कुसुम, पृ० ४८

३२: कानन कुसुम, पृ० ६६

३३: ,, पृ० ७४

३४: ,, पृ० ६५

३५: ,, पृ० २८

३६: ,, पृ० ६७

और इस चित्रण में कवि की चित्रवृत्ति रमी भी है। अतः प्रकृति के प्रति असीम सत्ता का आकर्षण कालान्तर में स्वतंत्र प्रकृति चित्रण के रूप में प्रकट हुआ। फिर स्थूल प्रकृति चित्रण के अनन्तर मानवी करण के द्वारा प्रकृति पर ही आरोपित जीवन सम्बन्धी नाना व्यापारों की सुक्ष्म परिकल्पना की गयी। इसे भरना,^{३७} शशि और फूल,^{३८} झील में फाई,^{३९} बसन्त की प्रतीक्षा,^{४०} आदि में देखा जा सकता है। पर प्रसाद के कालान्तर की कविताओं में प्रकृति सम्बन्धी अधिकाधिक प्रौढ़ सार्थक प्रयोग तथा मानवीकरण की परिपक्वता के दृष्टिकोण से प्रकृति सम्बन्धी नयी भाव-भूमि भरना के अनन्तर आँसू,^{४१} और लहर^{४२} में देखने को मिलती है। प्रयोग की सार्थकता को देखते हुए कहा जा सकता है कि प्रकृति सम्बन्धी प्रसाद की वृज भाषा की कविताओं की अपेक्षा भरना से अधिक प्रौढ़ता मिलती है जो कि प्रसाद के ही त्रिवेदी कालीन कविताओं से सर्वथा अलग स्थान रखती है।

जहाँ तक कामायनी का सम्बन्ध है, यहाँ तक आते आते प्रसाद की प्रकृति विषयक दृष्टिकोण में पर्याप्त अन्तर आ गया था। अब प्रकृति का स्वतंत्र वर्णन अपेक्षाकृत न होकर उद्दीपन और मानवीकरण के अतिरिक्त वातावरण की शृष्टि के निमित्त ही उसका उपयोग किया जाता था। फिर भी कवि ने प्रकृति जीवन को धार्मिक जीवन का ही पर्याय माना क्योंकि प्रकृति से सम्बन्धित जीवन नितान्त सहज था। पर 'प्रकृति रही-दुर्जेय पराजित हम सब'^{४३} की भावना ने ही उस पर विजय की आकांक्षा जगाई। कालान्तर में प्रकृति शक्ति,^{४४} की भी जीत की लालसा जगी और प्रकृति सम्बन्धी दृष्टि-

३७: भरना, पृ० १३

४३: कामायनी, पृ० ७

३८: , , पृ० २१

४४: कामायनी, पृ० ६

३९: , , पृ० ६६

४०: भरना, पृ० २४

४१: आँसू, पृ० १८

४२: लहर, पृ० १६

कोण में एकदम परिवर्तन हो गया । अब स्थिति यह है कि यन्त्रों के माध्यम^{४६} से प्रकृति शक्ति छीन ली गयी और उसके शोषण से जीवन जर्जर भिना बन गया । पर यह दृष्टव्य है कि प्रकृति का यह रूप स्य उसके कारण नहीं वरन् मनुष्य के बुद्धिमूलक स्वार्थ के कारण हुआ है ।

जहाँ तक उद्दीपन रूप का प्रश्न है , कवि ने इसे भावनोद्दीपक रूप में भी चित्रित किया है । उदाहरणार्थ वासना सर्ग का नाम लिया जा सकता है । मानवीकरण का उपयोग भी प्रकृति के संदर्भ में पर्याप्त मात्रा में हुआ है । सारी प्रकृति ही सर्वजीवन्तवाद के रूप में दीख पड़ती है । ऐसे अंश की कामायनी में बहुलता है जिसमें प्रसाद की कला मानवीकरण द्वारा प्रकृति को चित्रित करती है ।^{४७} साथ ही इसी संदर्भ में यदि यह कहा जायकि कवि ने संवेदनमयी सहचरी के रूप में प्रकृति को देखा है और उसे बड़ी सफलता से व्यक्त किया है तो अत्युक्ति न होगी ।^{४८} क्योंकि कतिपय अंश को यदि प्रकृति से अलग करके उसका मूल्यांकन किया जाय तो कदाचित् वह इतना प्रभावशाली न होगा । अतः कवि ने प्रकृति के स्वतंत्र चित्रण के अतिरिक्त कथा योजना के संदर्भ में भी सहायता ली है और प्रकृति चित्रण के माध्यम से सारी वस्तु योजनन का नियोजन किया है । काव्य के अतिरिक्त कवि प्रसाद ने अपने गद्य साहित्य में भी प्रकृति का उपयोग पर्याप्त मात्रा में किया है ।

जहाँ तक कहानी साहित्य का प्रश्न है प्रसाद ने अपनी कहानियाँ में प्रकृति का चित्रण या तो कथावस्तु को उभारने में किया है या उसे सुसंगठित बनाने में । प्रकृति के चित्रण से कभी-कभी वे कहानियों की शुरुआत बड़े नाटकीय ढंग से करते हैं । जिससे कहानी अपनी कमजोर कथावस्तु से भी प्रारंभ में ही बड़ी आकर्षक लगती है । चरित्र को विकसित करने में भी प्रसाद ने प्रकृति का आश्रय लिया पर यह आश्रय मात्र इतना है जिससे पात्र का मनोविज्ञान प्रकृति के अनुकूल वातावरण में उभर सके । कुछ कहानियों में वातावरण के निर्माण में स्वतंत्र प्रकृति चित्रण भी मिलता है जिसका उतना सम्बन्ध मूल कथावस्तु से नहीं है । अतः यह प्रसाद की प्रकृति प्रियता का ही धोतक कहा जा सकता है ।

उपर्युक्त दृष्टिकोण से यदि प्रसाद के कहानी संग्रह की ओर दृष्टि-
पात करें तो आकाशदीप संग्रह की कहानियाँ में आकाशदीप^{४६}, प्रणय चिह्न,^{५०}
रूप की छाया^{५१} ज्योतिष्मती,^{५२} रमला,^{५३} विसाती,^{५५} आदि कहानियाँ
में प्रकृति चित्रण कथावस्तु को अग्रसर करने के लिए हुआ है। जबकि गुंडा^{५५}
में प्रकृति चित्रण का उपयोग चरित्र को उभाड़ने में हुआ है। प्रकृति प्रियता के
कारण प्रसाद के कहानियाँ की एक विशेषता यह भी है कि वे प्रकृति चित्रण
की भूमिका से ही शुरू होती हैं, जिसमें सलीम,^{५६} ग्रामगीत,^{५७} पुरस्कार,^{५८}
आदि उल्लेखनीय हैं। प्रतिध्वनि (संग्रह) की प्रत्येक कहानी में उद्यान, संध्या
नदी, तट, भील, वसन्त, चांदनी, वर्षा, प्रभात, प्रत्य, आदि का उपयोग
पृष्ठभूमि के रूप में किया गया है, जबकि छाया (संग्रह) की^५ तानसेन,^{५६} चन्द्रा,^{६०}
ग्राम,^{६१} रसिया बालम,^{६२} क्षरणागत,^{६३} सिकन्दर की शपथ,^{६४} चितौर
उद्धार,^{६५} अशोक,^{६६} गुलाम,^{६७} जहाँनारा,^{६८} शीर्षक कहानियाँ तो केवल
प्रकृति चित्रण से ही प्रारंभ होती हैं।

४६: आकाशदीप, पृ० १

६२: छाया, पृ० ३४

५०: आकाशदीप, पृ० १४२

६३: छाया, पृ० ४३

५१: आकाशदीप, पृ० १४१

६४: छाया, पृ० ५२

५२: आकाशदीप, पृ० १४६

६५: छाया, पृ० ५६

५३: आकाशदीप, पृ० १५५

६६: छाया, पृ० ६७

५४: आकाशदीप, पृ० १६५

६७: छाया, पृ० ८३

५५: इन्द्रजाल, पृ० ६१

६८: छाया, पृ० ६५

५६: इन्द्रजाल, पृ० १८

५७: आंधी, पृ० ८७

५८: आंधी, पृ० ११२

५९: छाया, पृ० २

६०: छाया, पृ० ११

६१: छाया, पृ० २३

प्रसाद ने प्रकृति का सबसे कम उपयोग उपन्यास साहित्य में किया है जिसे क्रमशः देवता भी अभीष्ट होगा । बार बंध में विभक्त कंकाल उपन्यास प्रकृति के मज्ज एक पंक्ति की भूमिका से शुरू होता है ।^{६६} बीच-बीच में प्रकृति का वर्णन गौड़े शब्दों में वही किया गया है जहाँ स्थान,^{७०} सत्ता,^{७१} एवं वातावरण,^{७२} का बोध देना उपन्यास की वस्तु योजना की दृष्टि से नितान्त आवश्यक था । अर् तितली नामक उपन्यास में स्थान,^{७३} समय,^{७४} एवं वातावरण^{७५} के अतिरिक्त प्रकृति से पात्र के मनोविज्ञान,^{७६} की भी पुष्टि की गयी है । पर हरावती नामक उपन्यास में प्रकृति वर्णन के अंश नाममात्र के हैं । प्रसाद के उपन्यास में प्रकृति विषयक दृष्टिकोण को विश्लेषित करने के अनन्तर उपर्युक्त निष्कर्ष के आधार पर कहा जा सकता है कि प्रकृति प्रेम उपन्यास साहित्य में उनके साहित्य की अन्य विधाओं की अपेक्षा कम दीख पड़ता है । कहीं भी स्वतंत्र रूप से प्रकृति वर्णन नहीं आया है । यहाँ प्रकृति का उपयोग किया गया है वहाँ भी उसके संतिप्त उपयोग की ही प्रकृति अपनायी गयी है और उसके माध्यम से पात्र के मनोविश्लेषण का सहारा लिया गया है ।^{७७}

जहाँ तक नाटक साहित्य का प्रश्न है उनके प्रारंभिक नाटक एक-छूट में^{७८} सारी पृष्ठभूमि और अधिकांश पात्र प्रकृति से ही संबंधित हैं । सारा नाटक प्रकृति के ही रंगमंच पर अवतरित होता है । राजगी,^{७८} का प्रारंभ भी नदी-तट का उपवन,^{७८} से होता है और बीच-बीच में सुहावनी रात^{७९} बाँवनी रात,^{८०}

६६: कंकाल, पृ० ६

७०: कंकाल, पृ० ३५

७१: कंकाल, पृ० ७६, १०८, १४७

७२: कंकाल, पृ० २१

७३: तितली, पृ० ४७

७४: तितली, पृ० २६, ६६

७५: तितली, पृ० ३३, १२३

७६: तितली, पृ० १४१

७७: एक छूट, पृ० ७

७८: राजगी, पृ० १३, १५

७९: राजगी, पृ० २१

८०: राजगी, पृ० २१, ४७

वन,^{८१} उपवन,^{८२} वणनि तथा कामना में प्रारंभ से ही फूलों के द्वीप में दक्षिण-पवन,^{८३} नदी,^{८४} वृक्षा-कुंज,^{८५} कुंज-वन,^{८६} जंगल,^{८७} पतझड़,^{८८} की श्रवतादृष्टा प्रसाद की प्रकृति-प्रियता और उनके दृष्टिकोण को प्रस्तुत करने में बड़ा महत्त्व रखती है ।

नाटक चन्द्रगुप्त में तो प्रकृति के माध्यम से राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा को व्यक्त किया गया है । जिसे कार्नेलिया के शब्दों में ' मुझे इस देश से जन्मभूमि के समान स्नेह होता जा रहा है । यहां के श्यामल-कुंजों, घने जंगल, सरिताओं की माला पहने हुए शैल श्रेणी, वर्षा, गर्मी की चांदनी शीत काल की धूप का भुलाई जा सकती है ।^{८९} उपर्युक्त उद्धरण से देश के प्रकृति सौन्दर्य का बोध होता है, साथ ही राष्ट्रीय परब्र भावना का भी । देश की मानवता सम्बन्धी विचारधारा भी इसमें प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से व्यक्त की गयी है । अजातशत्रु के बिम्बसार के स्वागत के माध्यम से प्रकृति का चित्रण^{९०} किया गया है पर वह उसके मनःस्थिति को ही प्रकट करता है । साथ ही ' हिमालय के आंगन में प्रथम किरणों का दे उपहार '^{९१} भी राष्ट्रीय विचारधारा की ही पुष्टि करता है ।

प्रसाद : निष्कर्ष

१. प्रारंभिक कविताओं में प्रकृति के प्रति चमत्कृत रहने वाला दृष्टिकोण है ।

८१ : राजश्री, पृ० ३७

८२ : राजश्री, पृ० ३५

८३ : कामना, पृ० १

८४ : कामना, पृ० ५

८५ : कामना, पृ० ६

८६ : कामना, पृ० ६

८७ : कामना, पृ० ३३

८८ : कामना, पृ० ५७

८९ : चन्द्रगुप्त, पृ० १४५

९० : अजातशत्रु, पृ० १४१

९१ : स्कन्दगुप्त विक्रमादित्य, पृ० १४५

२. कालान्तर में प्रकृति से आकर्षित होकर स्वतंत्र चित्रण किया गया ।
३. प्रकृति जीवन धार्मिक जीवन की तरह ही पवित्र है ।
४. यंत्र युग में प्रकृति शक्ति का ^{हस्त} ~~अस~~ हुआ है जिसका कवि को लेव है ।
५. सारी प्रकृति ही सर्वजीवन्तवाद के रूप में दीख पड़ती है ।
६. वह संवेदनमयी सहचरी की तरह है ।
७. स्वतंत्र चित्रण के अतिरिक्त कथा-योजना के संदर्भ में भी प्रकृति का उपयोग किया गया है यह बात काव्य, उपन्यास और नाटक के अतिरिक्त कहानी साहित्य में भी दीख पड़ती है ।
८. अधिकांश कहानियाँ प्रकृति चित्रण से ही शुरू होती हैं । प्रकृति की पृष्ठभूमि से कमजोर कथावस्तु को भी वह रोचक बना देता है ।
९. काव्य के अतिरिक्त उपन्यास और नाटक साहित्य में भी देश की प्राकृतिक सुन्दरता, के माध्यम से सांस्कृतिक गौरव-गाथा पर प्रकाश डाला गया है ।
१०. प्रकृति के माध्यम से राष्ट्रप्रेम की अभिव्यक्ति की गयी है ।

पंत

पंत की प्रकृति विषयक धारणा को विश्लेषित किया जाय तो यह कहा जा सकता है कि उनके काव्य में प्रारंभ से ही प्रकृति के प्रति एक विशिष्ट आकर्षण मिलता है । इसे प्रभाव के रूप में उन्होंने स्वयं भी स्वीकार किया है कि उन्हें — कविता करने की प्रेरणा..... सबसे पहले प्रकृति निरीक्षण से मिली है, जिसका श्रेय..... कूर्मचल प्रदेश को है । कवि जीवन से पहले भी, मुझे याद है मैं घंटों एकान्त में बैठा, प्राकृतिक दृश्यों को एक टक देखा करता था और कोई अज्ञात आकर्षण, मेरे भीतर, एक अव्यक्त सौन्दर्य का जाल बुनकर मेरी चेतना को तन्मय कर देता था । प्रकृति के साहचर्य ने जहाँ एक

और सौन्दर्य, स्वप्न और कल्पना जीवी, बनाया, वहाँ दूसरी और जन-भीरु भी बना दिया । ६२ उपर्युक्त कथन से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि प्रकृति के प्रति उनका रुझान शुरू से ही है और वीणा से ग्राम्या तक उनकी रचनाओं में प्राकृतिक सौन्दर्य का प्रेम किसी न किसी रूप में वर्तमान है । ६३ कदाचित् पंत ही ऐसे कवि हैं जिन्होंने आलोच्य विषय के सभी कवियों की अपेक्षा अधिक मात्रा में प्रकृति सम्बन्धी कविताएं लिखीं ।

वीणा की प्रारंभिक कविता ही प्रकृति की पृष्ठभूमि में शुरू होती है जिसमें कवि 'वसन्त ऋतु में नव कलियों को विकसाओ' ६४ की कामना करता है । 'बिटप ढाल में बना सदन' ६५ खद्योतों से खेलने की बात, ६६ नभ की निर्मलता, ६७ पी-पी ध्वनि, ६८ चन्द्रोदय, ६९ 'प्रथम रश्मि का स्पर्श', १०० कोमल कमल मधुपदल, १०१ ऋषति १०२ के वन वन उपवन नव-वय के अलियों का गुंजन १०३ की और वह विशेष रूप से आकर्षित है । 'रुपहले, सुनहले आप्र-बोर' १०४ 'ढाल-ढाल, फूलों का विकास, १०५ लगगृहों का प्रातः उठकर सुंदर, सुखमय, जग-जीवन में प्रवेश संध्या-तट पर मंगल, मधुमय जग-जीवन १०६

६२ : गद्य पद्य (पर्यालोचन) पृ० ४६

६३ : गद्य पद्य (पर्यालोचन) पृ० ४८

६४ : वीणा-ग्रन्थि, पृ० १

६५ : वीणा-ग्रन्थि, पृ० ४

६६ : वीणा-ग्रन्थि, पृ० ६

६७ : वीणा-ग्रन्थि, पृ० १०

६८ : वीणा-ग्रन्थि, पृ० ३२, २७

६९ : वीणा-ग्रन्थि, पृ० ३३

१०० : वीणा-ग्रन्थि, पृ० ६८

१०१ : वीणा-ग्रन्थि, पृ० ८४

१०२ : वीणा-ग्रन्थि, पृ० ८४

१०३ : गुंजन, पृ० ६

१०४ : गुंजन, पृ० १०

१०५ : गुंजन, पृ० १०

१०६ : गुंजन, पृ० १०

१०७ : गुंजन, पृ० ३०

१०८ : गुंजन, पृ० ३०

‘चाँदनी’, १०७ ‘फूलों का हास’, १०८ नीले नभ के शततल पर बैठी शरद हाँसिनी, १०१ और शत स्निग्ध, ज्योत्स्ना उज्ज्वल । अपलक अनत, नीरव भूतल । सैकल शय्या पर दुग्ध धवल, तन्वंगी गंगा, ग्रीष्म विरल, लेटी हैं आंत, क्लांत, निश्चय । तापस वाला गंगा निर्मल ११० के साथ नाँका-विहार का आनन्द कवि को बरबस अपनी ओर खींच लेता है ।

युगान्त के अनन्तर युगवाणी में कवि अपनी जीवन की सामाजिक पीठिका का नया निर्माण करता है और वह युग उपकरण १११ मार्क्सवाद, १०२ समाजवाद-गांधीवाद, ११३ की सामाजिक परिप्रेक्षा में सैद्धान्तिक समीक्षाकरके भी प्रकृति सौन्दर्य की उस रागात्मक वृत्ति से दूर नहीं हो पाता जिसमें उसे अपने सहज आकर्षण के कारण गंगा की सौम्य, ११४ गंगा का प्रभात, ११५ हरीतिमा, ११६ पलाश के प्रति, ११७ कैलिफोर्निया पापी, ११८ बदली का प्रभात, ११९ जलद, १२० औस विन्दु, १२१ आदि कविताओं में प्रकृति सौन्दर्य को निहारना अच्छा लगता है/ हार गई तुम । रच निरूपम मानव कृति, १२२ का स्पष्टीकरण करें तो कदाचित् वह इस बात का द्योतक होगा कि अब तक प्रकृति सौन्दर्य में मात्र सौन्दर्यवादी दृष्टि ही नहीं रही वरन् उसके सौन्दर्य से चमत्कृत होने वाली दृष्टि अपने वैचारिक परिवेश में उस उपयोगितावादी मानव-मूल्यों से की ओर मुखर हो गयी है

१०७ : गुंजन, पृ० ३४

१०८ : गुंजन, पृ० ७५

१०९ : गुंजन, पृ० ८७

११० : गुंजन, पृ० १०१

१११ : युगवाणी, पृ० १७

११२ : युगवाणी, पृ० ३८

११३ : युगवाणी, पृ० ४१

११४ : युगवाणी, पृ० ३१

११५ : युगवाणी, पृ० ३३

११६ : युगवाणी, पृ० ७१

११७ : युगवाणी, पृ० ८३

११८ : युगवाणी, पृ० ८४

११९ : युगवाणी, पृ० ८५

१२० : युगवाणी, पृ० ६१

१२१ : युगवाणी, पृ० ६०

१२२ : युगवाणी, पृ० ७२

जिसे अब वह सृष्टि के निमित्त नितान्त आवश्यक समझता है । पर कवि चांदी की रैती का स्वर्णिम गंगा धारा,^{१२३} पर लौ जाता है सा कुछ चिर पथहारा^{१२४} सा दीख पड़ता है और स्वीट पी के प्रति^{१२५} में इस बात का स्पष्टीकरण कर देता है कि क्या तुम्हारा हृदय जगती का कुन्दन सुन,^{१२६} मृदु नहीं होता यदि नहीं तो — फतफर^{१२७} को तुम्हारी प्रतीक्षा है । नव युग के परिवर्तन में मन के पीले पतों^{१२८} फरों, फरों, फरों ।^{१२९}

स्वर्ण किरण से फंत की प्रकृति सम्बन्धी विचारधारा में एक नया मोड़ आया । इसका कारण यह है कि इस काल में वे अरविन्द-दर्शन से प्रभावित हुए । इनकी विचारधारा अब मात्र प्रकृति के सौन्दर्य दर्शन तक ही सीमित नहीं रही वरन् उन्होंने अरविन्द के आध्यात्मिक प्रभाव में प्रकृति सौन्दर्य को भी बड़ा तटस्थ होकर देखने का प्रयास किया । जिससे इनकी विचारधारा में भी परिवर्तन हुआ अब इनके अनुसार सृष्टि का यह सौन्दर्य मात्र प्रकृति में ही नहीं वरन् स्वयं मनुष्य में भी है । यही कारण है कि स्वर्ण किरण की रचनाओं में कवि हर रचना को 'दिव्य' और सौन्दर्योचित समझता है । प्रकृति में जहाँ साधारण सौन्दर्य नहीं है वहाँ भी सौन्दर्य मयी सृष्टि कवि की अपनी विशेषता कही जा सकती है । कवि अपने कालेपन के कारण^{मुख्य} समझा जाता है पर कवि तरु की नग्न डाल पर बैठे लगते तुम चिर सुन्दर,^{१२६} ही कहता है ।

युगान्त और युगवाणी की भौतिकवादी संघर्षमयी जीवन - दर्शन के जिस प्रभाव में कवि प्रकृति में भी मार्क्सवादी छाया देखता था वही

१२३ : ग्राम्या, पृ० ७१

१२७ : ग्राम्या, पृ० ६७

१२४ : ग्राम्या, पृ० ७२

१२८ : ग्राम्या, पृ० ६७

१२५ : ग्राम्या, पृ० ७८

१२६ : स्वर्णकिरण, पृ० ७६

१२६ : ग्राम्या, पृ० ७६

इसमें संगीत, सौन्दर्य, प्रणय के तथ्यदर्शन और, प्रकृति के माध्यम से सृष्टि को मानवता का नया रूप देना चाहता है। ^{१३०} यहाँ प्रकृति से सीख लेने का निर्देश देते देते उसका स्वर पहले की अपेक्षा प्रत्यक्ष रूप से उपदेशात्मक हो गया है क्योंकि उसके अनुसार उषा ^{१३१} आध्यात्मिक प्रकाश के साथ धरा पर इसलिए अवतरित हुई है कि सृष्टि को जगा सके। उसे कर्मशील कर सके और चाँद भी इसलिए उगा है क्योंकि वह उसके ज्योतिर्मय मन सा ^{१३२} सत्य का संदेश सुना सके।

स्वर्णधूलि का धरातल सामाजिक है। ^{१३३} पर इस सामाजिक धरातल पर कवि ने प्रकृति से अपने को अलग नहीं किया है। इसमें भी प्रकृति के संदर्भ में अरविन्द जीवन दर्शन अपनाया गया है। वह काले बादल को 'जाति द्वेष', विश्व क्लेश, ^{१३४} का प्रतीक मानता है और रिमरिम रिमरिम वर्षा के स्वर में आत्मोन्नति का संदेश पाता है। वर्षा के प्लावन, नय सौन्दर्य प्रेम, प्राणों में प्रतीति और..... नूतन अमर-चेतना के प्रतीक बन ^{१३५} मैघ से बरसने का आमंत्रण देता है। साथ ही ^{१३६} तालमूल में सौन्दर्य की लोज भी 'कौवे के प्रति' में ही सौन्दर्य की लोज की पुनरावृत्ति है। उसने क्राउन की टहनी ^{१३७} में इस बात का भी स्पष्टीकरण किया है कि मात्र प्रकृतिवादी होने से ही काम नहीं चल सकता। इस प्रकृतिवादी सौन्दर्य की उपयोगिता जीवन के निमित्त है, इससे अलग नहीं। यही बात शेरदू चाँदनी, ^{१३८} के संदर्भ में भी कही जा सकती है।

१३०. स्वर्णकिरण—हिमाद्रि, चिन्मयी, हिमाद्रि और समुद्र, प्रेमी, उषा, चन्द्रोदय, प्रभात का चाँद, कौवे के प्रति

१३१. स्वर्णकिरण, पृ० ५१

१३५. स्वर्णधूलि, पृ० ४६

१३२. स्वर्णकिरण, पृ० ६४ (चन्द्रोदय)

१३६. स्वर्णधूलि, पृ० ५२

१३३. स्वर्णधूलि—विज्ञापन

१३७. स्वर्णधूलि, पृ० ५५

१३४. स्वर्णधूलि, पृ० २५

१३८. स्वर्णधूलि, पृ० ५७

१३९. स्वर्णधूलि, पृ० ६४

यदि प्रकृति जीवन की साधना और अति मानस के अवतारणा के लिए उपर्युक्त वांछित मनोभूमि के निर्माण में असमर्थ है तो कवि ऐसी प्रकृति के नष्ट होने की कामना करता है। १४० जिससे वह फिर सृष्टि में नयी प्रकृति का निर्माण कर उसके वसंत, चिह्नियों की चहचहाहट, १४१ तारी भरा नभ, १४२ बांसों का फुरफुर, १४३ संख्या, १४४ आदि का सहर्ष स्वागत कर इस बात की भी घोषणा करे कि वह एक नवल सृष्टि रच रहा है जिसमें भावी मानव का हित निहित है। १४५

उत्तरा में पन्त ने प्रकृति को अतीन्द्रिय सौन्दर्य के उद्घाटन के माध्यम रूप में प्रयुक्त किया है। वह सामंजस्य रूप में प्रकृति के वाह्य सौन्दर्य के प्रति आकर्षित है साथ ही उसके आन्तरिक सौन्दर्य का भी उद्घाटन करने का प्रयत्न करता है। इसके अतिरिक्त वह प्रकृति के हर रहस्य को पहचानने का उत्सुक है। उसके अनुसार प्रकृति अन्तरतम के साक्षात्कार का एक साधन है। 'मेघों के पर्वत' १४६ 'भू-वीणा', १४७ शरदागम, १४८ शरद चेतना, १४९ शरद श्री, १५० वसंत, १५१ वनश्री, १५२ चन्द्रमुखी, १५३ आदि जीवन-उत्सव १५४ के निमित्त हैं। जिसके सम्बन्ध से जीव (व्यक्ति) जड़ तत्व, प्राण, जीव, मानस, अतिमानस से सत्चित आनन्द तक की स्थिति का साक्षात्कार करता है।

कवि जन सामान्य को भी प्रकृति का नव अरुणादय देखने का आमंत्रण देता है। १५५ चन्द्र, १५६ सोनबुही, १५७ कोह, बतलें, मेढक, पतंगे

१४० : युगपथ, ११, १२, १४

१४१ : युगपथ, पृ० २०

१४२ : युगपथ, पृ० २२

१४३ : युगपथ, पृ० २७

१४४ : युगपथ, पृ० ५४

१४५ : युगपथ, पृ० ३५

१४६ : उत्तरा, पृ० ३३

१४७ : उत्तरा, पृ० ४२

१४८ : उत्तरा, पृ० १०१

१४९ : उत्तरा, पृ० १०५

१५० : उत्तरा, पृ० १४३

१५१ : उत्तरा, पृ० १४२

१५२ : उत्तरा, पृ० १०३

१५३ : उत्तरा, पृ० ४७

१५४ : अतिमा, पृ० २

१५५ : अतिमा, पृ० ३७

क्षिपकल्पियां, १५६ कैचुल, १६० से स्फटिक वन, १६१ और कूर्माचल(प्रदेश) १६२ तक में प्रकृति निहित सौन्दर्य के माध्यम से आन्तरिक सत्य का साक्षात्कार करता है। उसके स्नेह, स्पर्श १६३ से बूढ़ा चाँद, १६४ भी नए जीवन की सार्थकता पाता है। मानव की विकासमय इस उपलब्धि पर ही श्यामल मेघ रूपहले सूपों की तरह सिन्धु जल की निर्मलता बटोर कर सब पर उलीच रहे हैं। १६५

प्रकृति सम्बन्धी मानव की उपलब्धि पर कवि का विश्वास है तभी कवि कल जिन गुलाबों की काट-काँट करता है उसमें अब नयीनयी ललछाँहीं काँपलें फूटते चित्रित किया गया है। १६६ नवीन श्रुष्टि के प्रतीक रूप नए युवक युवतियों से कवि स्वच्छ चाँदनी में नग्न गात्र, नग्न मन, आत्मदीप लिए मुक्त रूप से नहाने का आमंत्रण देता है। १६७ जिससे सभी अपनी रूप रेखाएं, रूप-सीमाएं दैतते हुए नवीन देह बोध की प्राप्ति कर लें। १६८ क्योंकि प्रकृति प्रदत्त श्रुष्टि का सुन्दरतम प्राणी मानव ही है। १६९ उसके बीच किसी तरह की विभाजक रेखा नहीं हो सकती।

लोकायतन तक आते आते पन्त की प्रकृति विषयक धारणा उसके काल्पनिक मूल्यों से उतर कर पूर्णरूपेण उपयोगितावादी मूल्यों का सहारा लेती है। कवि जड़ प्रकृति को यज्ञ के तृण सा मानता है जिसके भीतर अपनी अज्ञेय गरिमा में ईश्वर गुंठित है। लेकिन अग्नि, वायु-सा बाह्य बोध प्राप्त कर विजयी नर दर्प से प्रकृति को जड़ से ऊपर सत्य की स्थिति नहीं समझ पाता। १७०

१५६. अतिमा, पृ० ६१

१६०. अतिमा, पृ० ६४

१६१. अतिमा, पृ० ११६

१६२. अतिमा, पृ० १३३

१६३. वाणी, पृ० ३६

१६४. कला और बूढ़ा चाँद, पृ० १५

१६५. कला और बूढ़ा चाँद, पृ० १३६

१६६. कला और बूढ़ा चाँद, ६५

१६७. कला और बूढ़ा चाँद, ३२

१६८. कला और बूढ़ा चाँद, ३२

१६९. पल्लविनी, पृ० २४६

१७०. लोकायतन, पृ० २३७

पर कवि उसी धरा उदर से जन्म ले रहे नए स्वर्ग की मर्मर^{१७१} सुनता तो है, किन्तु अभी प्रकृति जो विकृत रूप में शेष है अपने स्थगित विधिक्रम से कार्य न करते हुए तृप्ति नियम का उत्संघन कर रही है, इसी कारण कार्य जगत् का विघटन होता जा रहा है और यह विकृत सारी प्रकृति अपलक महाकाल के उर में अगसर हो रही है।^{१७२} कदाचित् इसके बाद ही पूर्ण मानवता जन्म लेगी। कवि की

कवि की प्रकृति सम्बन्धी विचारधारा की पुष्टि यदि काव्य रूपकों से की जाय तो रजत-शिशिर के अधिकांश काव्य-रूपकों में प्रकृति के माध्यम से जीवन की सांस्कृतिक चेतना का धरातल उभारा गया है। साथ ही 'अध्यात्म-वाद, भौतिक वाद और आदर्शवाद, वस्तुवाद सम्बन्धी संघर्ष'^{१७३} की रूपरेखा प्रस्तुत कर प्रकृति के ही माध्यम से उसका हल प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया गया है। कवि को यह भी विश्वास है कि उत्तर-शती मानव जाति में नवीनम्बर्ण युग का समारंभ कर सकेगी।^{१७४} प्रकृति की गोद में ही 'शुभ पुलक'^{१७५} — युगीन जन स्वतंत्रता की उपयोगिता दे सकेगा और वह लोक एकता तथा विश्व मानवता के निर्माण में सहायक होगा।^{१७६} 'धरती की स्तुति शरद्, हेमन्त, शिशिर, वसन्त त्रीसुख शान्ति का संचार करती'^{१७७} 'अंतः चेतना का शुभ प्रतीक'^{१७८} उपस्थित कर सकेगी।

शिल्पी^{१७९} ध्वंस शेष,^{१८०} और अप्सरा^{१८१} में प्रकृति का परिवेश कटने नहीं पाया है। सौवर्ण में तो देवताओं द्वारा भी प्रकृति का स्तवन

१७१. लोकायतन, पृ० २४७

१७२. लोकायतन, पृ० ५६०

१७३. रजतशिशिर, पृ० ४८

१७४. रजतशिशिर, पृ० ७७

१७५. रजतशिशिर, पृ० १०५

१७६. रजतशिशिर, पृ० १२१

१७७. रजतशिशिर, पृ० १२७

१७८. रजतशिशिर, पृ० ३

१७९. शिल्पी, पृ० ६

१८०. शिल्पी, पृ० ४७

१८१. शिल्पी, पृ० ७६०

कराया गया है। १८२ जोत्सना नाटक में पात्र पृष्ठभूमि, कथावस्तु सब कुछ प्रकृति से ही सम्बन्धित है। कदाचित् इसी दृष्टिकोण से प्रेरित होकर उसमें कहा कि — 'प्रकृति की इस अपार रूप राशि पर मुग्ध होकर मनुष्य का प्रकृति बन जाना आश्चर्य की बात नहीं किन्तु इससे मुक्त न हो सकता अवश्य दुःख की बात है। १८३

पंक्त : निष्कर्ष

१. कविता करने की प्रेरणा कवि को प्रकृति से ही मिली।
२. कवि प्रकृति के कण-कण पर मुग्ध है।
३. प्रकृति सौन्दर्य में उपयोगितावादी दृष्टि भी निहित है।
४. सृष्टि का सौन्दर्य मात्र प्रकृति में ही नहीं जीवन में भी है।
५. कवि प्रकृति के माध्यम से मानवता को नया रूप देना चाहता है
६. प्रकृति से वह आत्मोन्नति का सन्देश पाता है।
७. प्रकृति सौन्दर्य की उपयोगिता जीवन के निमित्त है।
८. वह प्रकृति के आन्तरिक-बाह्य सौन्दर्य का उद्घाटन करते हुए उसके हर रहस्य को जानने के लिए उत्सुक है।
९. प्रकृति अन्तरतम के रहस्य के साक्षात्कार करने का एक साधन है।
१०. प्रकृति प्रदत्त सृष्टि का सुन्दरतम रूप मानव है।
११. आध्यात्मवाद, भौतिकवाद, आदर्शवाद और वस्तुवाद के वैचारिक संघर्ष को प्रकृतिवाद के माध्यम से हल करने का प्रयत्न किया गया है। कवि का विश्वास है कि इससे मानव-जाति में नवीन स्वर्णयुग का उदय होगा।
१२. प्रकृति देवतार्थों द्वारा भी पूजित है।
१३. प्रकृति के प्रति आकर्षित होकर प्रकृतिमय होने पर भी वह प्रकृति का दास नहीं प्रकृति का स्वामी बनना चाहता है।

निराला :

निराला की प्रारंभिक कविताओं में प्रकृति के प्रति एक विशेष आकर्षण है पर इसमें प्रकृति का यथावत चित्रण कम और मानवीकरण अधिक मिलता है ।

चाहे यह बात 'जूही की कली' के मल्लानिल १८४ के संदर्भ में कही जाय या सन्ध्या सुन्दरी १८५ अथवा अन्य प्रकृति सम्बन्धी कविताओं के संदर्भ में । कली का स्वप्न मग्न दृग्वन्द कैशिशिथिल प्रत्यंक में सोना । वासन्ती निशा में प्रवासी मल्लानिल को प्रेयसी की याद और उसका उपवन - सर-सरित- गहन गिरि कानन-कुंज, लता-कुंजों को पार कर प्रिय आगमन से अभिज्ञ कली के पास पहुँचना । कपोल पर स्पर्श पाकर भी कली का न जगना । नायक का सुन्दर सुकुमार देह के झकझोर देने के अनन्तर नम्रमुखी हँसी के साथ खेलना वसंत मल्लानिल का सुखद स्पर्श पा कली का फूल बनना १८६ प्रकृतिगत एक सहज स्वाभाविक प्रक्रिया का ही मानवीकरण है । सन्ध्या सुन्दरी का आगमन विस्मृति के अगणित मीठे सपने के बीच अर्द्धरात्रि की निश्चलता में लीन विरहा-कुल कवि के बढ़ते अनुराग में सहस्र विहाग-गान १८७ भी कितना स्वाभाविक है । कवि रश्मि को नभ- नील- पर, सतत शत रूप धर विश्व हवि में उतर १८८ नयन पावन करने को कहता है । वसन्त आया १८९ यामिनी जागी, १९० अब कवि गल स्वप्न निशा का तिमिर-जाग , नव किरणों से धो- १९१ लेने को कहता है क्योंकि ' नैश बन्ध पार कर १९२ ' अस्ताचल रवि १९३ पूर्व.. गगन में...

१८४: अपरा, पृ० १४

१९०: अपरा, पृ० २४

१८५: अपरा, पृ० २२

१९१: अपरा, पृ० २८

१८६: अपरा, पृ० १४

१९२: अपरा, पृ० ३३

१८७: अपरा, पृ० २२

१९३: अपरा, पृ० ३२

१८८: अपरा, पृ० २१

जागा दिशा ज्ञान १६४ का सन्देश दे रहा है। आँखों से निकले सपने से मँडराते बादल, १६५ अम्बर पथ से मन्थर सन्ध्या श्यामा का पृथ्वी पर कोमल पद-भार लिए १६६ अगिमन १६७ यमुना, १६७ और प्रपात, १६८ फूले पूल और सुरभि-व्याकुल अलि, १६९ तथा नदी पर पहने वाली चन्द्रमा की किरणों राशि राशि कुमुद दल के पट लौलती प्रकृति २०० सुखद लगती है।

कवि तप्त धरा की शीतलता के निमित्त बादल का आह्वान करता है, २०१ बारिधि बन्दना, २०२ करता है और कवि वर्षा के अनन्तर सुता आसमान और धूप निकलने पर सारे जहाँ की खुशी में अपना कर्ष प्रकट करता है। २०३

नरगिस, २०४ और वसन्त २०५ कवि को विशेष रूप से प्रिय हैं। वह अप्सरों के दूतों का भी स्वागत करता है, २०६ क्योंकि इसी के द्वारा धरा को जीवनमृत रहने पर भी जीवन मिलता है २०७ यही उसे जीवन प्रभात २०८ देता है।

शरद् पूर्णिमा, २०९ में बनी वन कुसुमों की शैल्या २१० से रास्ते के फूल २११ तक उसकी दृष्टि समानरूप से प्रकृति सौन्दर्य का पान करती है। वह प्रपात के रास्ते में आर रोड़ों को जीवन पथ का एक ठहराव मानता है जिसे उसका प्रवाह मात्र मुड़ कर एक बार देल भर लेता है। २१२ फिर वह अपने पथ पर अग्रसर होता है क्योंकि प्रकृति की गति में कहीं भी ठहराव नहीं है।

१६४: अपरा, पृ० ३२

१६५: अपरा, पृ० ४२

१६६: अपरा, पृ० ४१

१६७: अपरा, पृ० ६२

१६८: अपरा, पृ० १२१

१६९: अपरा, पृ० १३३

२००: अनामिका, पृ० ४७

२०१: अनामिका, पृ० ८२

२०३: अनामिका, पृ० १३८

२०४: अनामिका, पृ० १८६

२०५: अनामिका, पृ० १४४

२०६: परिमल, पृ० ४३, १०२

२०७: परिमल, पृ० ८२

२०८: परिमल, पृ० ६३

२०९: परिमल, पृ० १३८

२१०: परिमल, पृ० १५२

२११: परिमल, पृ० १५५

परिमल में भी 'शेफालिका', २१३ 'यमुना', २१४ और उसके 'तरंगों' के प्रति, २१५ 'वसंत समीर', २१६ और 'बादल राग', २१७ की तीनों कविताओं में मानवीकरण पर अपनी प्रारंभिक कविताओं की तरह प्रकृति के सौन्दर्य को आत्मीयता से चित्रित करता है।

गीतिका की अधिकांश कविताएँ कवि की प्रकृति प्रियता की ही धोतक हैं। वक्त, राग, २१८ वन, उपवन, २१९; रश्मि, २२० कली, २२१ पवन, २२२ धरा, २२३ कमल-दुग्, २२४ ज्योत्सना, २२५ समीर, २२६ तरु-किसलय, २२७ ऊषा, २२८ हूबता सूर्य, २२९ शेफालिका, २३० का बड़ा मनोहारी वर्णन करता है। साथ ही वसन्त, २३१ शिशिर, २३२ पतझड़, २३३ और मेघ और बरसात, २३४ के माध्यम से प्रकृति को जहाँ नहीं आत्मशक्ति युक्त की संज्ञा से अभिज्ञ करना चाहता है।

निराला के रचनाकाल के मध्य में 'कुकुरमुत्ता', नए पत्तों और 'बैला' में प्रकृति के प्रति अपनी प्रारंभिक दृष्टि की अपेक्षा एक नया दृष्टिकोण मिलता है जो कि प्रकृति के सौन्दर्य पर मात्र मुग्ध होने और उसके मानवीकरण की अपेक्षा

२१३. परिमल, पृ० १६६

२१४. परिमल, पृ० ४५

२१५. परिमल, पृ० ८०

२१६. परिमल, पृ० ८६

२१७. परिमल, पृ० १७५

२१८. गीतिका, पृ० ५

२१९. गीतिका, पृ० ६, १०१

२२०. गीतिका, पृ० ११

२२१. गीतिका, पृ० २६, ४०

२२२. गीतिका, पृ० २१

२२३. गीतिका, पृ० ५१

२२४. गीतिका, पृ० ६१

२२५. गीतिका, पृ० ६४

२२६. गीतिका, पृ० ६५

२२७. गीतिका, पृ० ७२

२२८. गीतिका, पृ० ८४, ८६, ८६, १००

२२९. गीतिका, पृ० ७८, ८८

२३०. गीतिका, पृ० १०६

२३१. गीतिका, पृ० ५, १६

२३२. गीतिका, पृ० १०, ५२, ८८

२३३. गीतिका, पृ० ८०

२३४. गीतिका, पृ० १५, ५०, ५६, ६२

एक नया दृष्टिकोण मिलता है, जो कि प्रकृति के सौन्दर्य पर मात्र मुग्ध होने और उसके मानवीकरण की अपेक्षा कुछ भिन्न कहा जा सकता है। जिसका कारण कवि पर मार्क्सवाद का प्रभाव है। वह प्रकृति के सौन्दर्य में फूलों की भी उपयोगिता नगण्य बताता है इसलिए उसमें कुकुरमुते की तरह कबाब बना कर भुल शान्त करने की शक्ति नहीं। इसलिए उसने गुलाब को कुकुरमुते की तुलना में हीन बताया अन्त में नवाब भी कुकुरमुते की उपयोगिता पर मुग्ध होकर बाग के सारे गुलाब को उखाड़ कर कुकुरमुता लगाने की आज्ञा दे देते हैं २३५।

‘नर पते’ के ‘खजोहरा’ २३६ में प्रकृति का उपयोग मात्र हाईकोर्ट के कर्मचारियों को जगुला और बादल कहने में तथा वर्षा को भाम्यजादिबा के प्राप्य रूप में ^{करते} ^{होकर} ^{किया} ~~कहा~~ गया है। २३७ ‘अणिमा’ में तो ‘जलाशय’ के किनारे कुहरी थी २३८ के अतिरिक्त अन्य किसी भी कविता में प्रकृति वर्णन नहीं किया गया है। पर आराधना में विशुद्ध प्रकृति सम्बन्धी कविताएं पुनः मिलती हैं तो ऐसा लगता है कि कवि मार्क्सवाद की भौतिकता से ऊब कर पुनः प्रकृति के सहज - सौन्दर्य से अपनी प्रारंभिक कविताओं की तरह प्रभावित हुआ है पर उसमें प्रकृति के प्रति आश्चर्यत्मक भाव की जगह मानवीकरण की प्रवृत्ति अधिक मिलती है। -कह-दर लेकिन कहीं कहीं इसका अपवाद भी है।

वह ‘पड़ती ओस, शरद् आगमन, हर सिंगार का फूलना’, २३९ चिड़ियों का चहकना, २४० फूलों का कुम्हलाना, २४१ रवि शशि, २४२ और उसके

२३५: कुकुरमुता, पृ० २४

२३६: नर पते, पृ० ११

२३७: नर पते, पृ० ८६

२३८: अणिमा, पृ० १०४

२३९: आराधना, पृ० २३

२४०: आराधना, पृ० २५

२४१: आराधना, पृ० ३७

२४२: आराधना, पृ० ३६

ज्योति प्रातः, ज्योति राग, २४३ वन-उपवन में खिली कलियाँ, २४४ आम, जामुन, गुलर, २४५ कड़ू, कुंहुड़े, खरबूजे, ककड़ी, २४६ तथा ऋतुओं में अथाढ़, आवण, भादों, क्वार का भी विधिवत वर्णन करता बारहमासा की तरह चतुरमासा की परम्परा का निर्वहण करता है।

अर्चना में भी फागुन की प्रकृतिगत मस्ती २४७ के साथ अलियाँ की गुँज, २४८ कोयल की कूक, अमों का बौराना, २४९ के साथ पतझड़, २५० वसन्त के मनोहारी वर्णन के अतिरिक्त अपनी प्रारम्भिक कविताओं की तरह बादल से पुनः बरसने की प्रार्थना करता है। २५१ और यही वारिद वन्दना २५२ गीत-गुँज २५३ में भी देखने को मिलती है।

निराला ने काव्य के अतिरिक्त उपन्यास में प्रकृति वर्णन के संबंध-में कोई विशेष सूचि नहीं दिखाई। यह बात 'अप्सरा', 'अल्का', 'काले कारनामे', और 'चौटी' के पकड़ों के सम्बन्ध में कही जा सकती है पर मात्र 'प्रभावती' ही इसका अपवाद है।

अप्सरा में घटना क्रम की अन्विति में प्रकृति वर्णन का प्रयोग मात्र वातावरण के निर्माण में किया गया है। पर यहाँ प्रकृति का उपयोग भी 'इठेन गाहें', २५४ 'कृत्रिम सरोवर', २५५ 'प्रकाश स्तंभ', २५६ 'चम्पे की कली', २५७ और बाँद तक ही सीमित है। अप्सरा की कथावस्तु कलकत्ता और विजयपुर से सम्बन्धित है, और यह नहीं कहा जा सकता है कि उपर्युक्त दोनों स्थलों पर

२४३: आराधना, पृ० ५४

२४४: आराधना, पृ० ६३

२४५: आराधना, पृ० ७४

२४६: आराधना, पृ० ७५

२४७: अर्चना, पृ० ३०

२४८: अर्चना, पृ० ३१

२४९: अर्चना, पृ० ३३

२५०: अर्चना, पृ० ५६

२५१: अर्चना, पृ० ५७

२५२: अर्चना, पृ० १०२

२५३: गीत-गुँज, पृ० ५७

२५४: अप्सरा, पृ० ६

२५५: अप्सरा, पृ० ६

२५६: अप्सरा, पृ० ६

प्रकृति वर्णन की सम्भावना नहीं थी । पर कदाचित् उपन्यास की कथावस्तु समाज के इतने यथार्थ के धरातल से सम्बन्धित है कि वहाँ उपमा के अतिरिक्त नाम मात्र का ही प्रकृति का परिवेश आ सका । यही बात अलका के लिए भी कही जा सकती है । उसमें भी प्रकृति वर्णन नाम मात्र का ही है जहाँ निराला "पृथ्वी की गोद" २५८ में होने वाली वर्षा का वर्णन २५९ बड़े मनोयोग से करता है । साथ ही मनोहारी वर्षा वर्णन के अन्त में वह यह भी कहना नहीं भूलता कि इस "सुप्ति के स्वप्न में भारत जगने का दुःख भूल गया है ।" २६० चौटी की पकड़ राजवाड़ों की आर्थिक अव्यवस्था और स्वदेशी आन्दोलन से सम्बन्धित होने के कारण प्रकृति वर्णन का लगभग अभाव सा ही है , पर यह बात ऐतिहासिक उपन्यास प्रभावतीमें नहीं दीख पड़ती । प्रभावती के अधिकांश परिच्छेद प्रकृति वर्णन से ही प्रारंभ होते हैं और उसके बीच बीच में भी ऐतिहासिक वातावरण के निर्माण में प्रकृति वर्णन का बड़ा महत्वपूर्ण योग रहा है । २६१

निराला की कहानियों में प्रकृति का पन्ना नहीं उभर पाया है इसका कारण यह है कि उसकी अधिकांश कहानियाँ जीवन के कटु यथार्थ का वह पन्ना उद्घाटन करती हैं जिन्हें समस्या मूलक परिप्रेक्ष्य में देखा जा सकता है । मात्र पद्मा और लिली २६२ श्यामा, २६३ हिरनी, २६४ ही उपर्युक्त कथन का अपवाद कही जा सकती हैं जिनमें कथानक की पृष्ठभूमि को उभारने में प्रकृति का उपयोग किया गया है जिसमें पहले कहानी में उपमा के रूप में चन्द्रमुख पर चाँदश कला की शुभ चंद्रिका , २६५ का तिलना , दूसरे में गाँव की हँसती हुई बाहरी

२५८ : अलका, पृ० ६७

२६२ : लिली, पृ० १०

२५९ : अलका, पृ० १५८

२६३ : लिली, पृ० ५७

२६० : अलका, पृ० १५८

२६४ : देवी, पृ० ३७

२६१ : प्रभावती, पृ० ५, १५, २६, ३६, ४३

२६५ : लिली, पृ० १०

५७, ६२, ६६, ८०, ८३, १०१, १०७,

११०, ११४, १२५, १३३, १७०

प्रकृति से २६६ बंकिम का प्रेम और तीसरे में प्रकृति की विभीषिका के रूप में मात्र कुछ पंक्तियों में कृष्णा की बाढ़ और अकाल का वर्णन किया गया है।

निराला : निष्कर्ष

१. प्रकृति का यथावत् चित्रण भी किया गया है।
२. प्रकृति का मानवीकरण अधिक किया गया है।
३. प्रकृति की गति में कहीं भी ठहराव नहीं है।
४. वह प्रकृति को भी उपयोगितावादी दृष्टिकोण से देखता है।
५. भौतिकवादी दृष्टिकोण से ऊबकर वह प्रकृति की शरण में जाता है।
६. चतुर्मासा और बारहमासा की परम्परा का भी निर्वह किया गया है।
७. कथा साहित्य में प्रकृति वर्णन, मात्र वातावरण के निर्माण के लिए किया गया है।

महादेवी

जिन पूर्वजों से हमें धर्म, दर्शन, नीति आदि के रूप में महत्वपूर्ण वाय-भाग प्राप्त हुआ है, उनके प्राकृतिक परिवेश के भी हम उत्तराधिकारी हैं। उनके पर्वत, वन, मरु, समुद्र, झर्यें आदि प्राकृतिक नियम से कुछ परिवर्तित अवश्य हो गए हैं, परन्तु तत्त्वतः उनकी स्थिति पूर्ववत् है और उनसे हमारे रागात्मक सम्बन्ध संस्कारजन्य ही नहीं स्वर्जित भी रहते हैं। २६७ पर यदि इतिहास के परिप्रेक्ष्य

में प्रकृति के दृष्टि विस्तार को देखें तो प्रकृति के अस्त-व्यस्त सौन्दर्य में रूप
 प्रतिष्ठा, बिखरे रूप में गुण प्रतिष्ठा फिर उनकी समष्टि में एक व्यापक चेतन
 की प्रतिष्ठा और अन्त में रहस्यानुभूति का जैसा क्रमबद्ध इतिहास हमारा
 प्राचीनतम काव्य देता है वैसे अन्यत्र मिलना कठिन होगा, ^{२६८} पर जहाँ तक
 हायावादी कवि और प्रकृति का सम्बन्ध है महादेवी ने ^{प्रमाण दुःख के कारण है} काव्य में प्रकृति के प्रति
 आकर्षण का ही आभास दिया है । उसके अनुसार हायावाद एक प्रकार से
 अज्ञात कुलशील बालक रहा जिसे सामाजिकता का अधिकार ही नहीं मिल सका ।
 फलतः उसने आकाश, तारे, फूल, निर्भर आदि से आत्मीयता का सम्बन्ध
 जोड़ा । उनके काव्य साहित्य में प्रकृति का शान्त रूप जैसे उनके हृदय को एक
 बंचल लय से भर देता है उसका रौद्ररूप वैसे ही आत्मा को प्रशान्त स्थिरता देता
 है । अस्थिर रौद्रता की प्रतिक्रिया ही सम्भवतः उसकी एकाग्रता का कारण
 रही है, ^{२६९} पर इतना अवश्य है कि हायावाद ने मनुष्य के हृदय और प्रकृति
 के उस सम्बन्ध में प्राण डाल दिये जो प्राचीनकाल से बिम्ब-प्रतिबिम्ब के रूप
 में चला आ रहा था और जिसके कारण मनुष्य को प्रकृति अपने दुःख में उदास
 और सुख में पुलकित जान पड़ती थी । हायावाद की प्रकृति घट, कूप आदि में
 भरे जल की एक रूपता के समान अनेक रूपों में प्रकट एक महाप्राण बन गई । अतः
 अब मनुष्य के अश्रु, मेघ के जलकण और पृथ्वी के ओसविन्दुओं का एक ही कारण
 एक ही मूल्य है । प्रकृति के लघु तृष्ण और महान् वृक्ष, कोमल कलियाँ और
 कठोर शिलायें अस्थिर जल और स्थिर पर्वत, निविड अन्धकार और उज्ज्वल
 विद्युत रेखा, मानव की लघुता-विशालता, कोमल-कठोरता, बंचलता-निश्चलता
 और मोह ज्ञान का केवल प्रतिबिम्ब न होकर एक ही विराट से उत्पन्न सहोदर
 हैं । जब प्रकृति की अनेकरूपता में, परिवर्तनशील विभिन्नता में, कवि ने ऐसे
 तारतम्य को खोजने का प्रयास किया जिसका एक छोर असीम चेतन और दूसरा
 उसके ससीम हृदय में समाया हुआ था तब प्रकृति का एक एक अंश एक अलौकिक
 व्यक्तित्व को लेकर जाग उठा । ^{२७०} यही महादेवी काव्य की विशेषता भी
 कही जा सकती है ।

महादेवी ने एक ओर जहाँ जीवन की गतिविधि को प्रकृति से सम्बन्धित किया वहाँ दूसरी ओर यह भी स्वीकार किया है कि मनुष्य ने प्राकृतिक दाय को स्वीकार करके भी उसे नियामक नहीं बनने दिया, परिणामतः प्रकृतिदत्त उत्तराधिकार में अपनी सृजनात्मक चेतना मिलाकर उसमें जीवन के रहस्य का समाधान पा लिया^{२७१} है। साथ ही प्रकृति में उसका सौन्दर्य दर्शन केवल कोमल मधुर तत्वों तक ही सीमित नहीं है, वरन् वह उग्र और रुद्र रूपों में भी आकर्षण का अनुभव करता है।^{२७२} परन्तु महादेवी का यह आकर्षण परन्तु महादेवी का यह आकर्षण अपनी अभिव्यक्ति में पंत की अपेक्षा कुछ कम सुखर है।

जहाँ तक काव्य साहित्य में प्रकृति वर्णन के दृष्टिकोण का प्रश्न है महादेवी ने 'यामा' में प्रकृति के मानवीकरण द्वारा उसको अपनी भावनाओं की अभिव्यक्ति के लिए मात्र एक पृष्ठभूमि के रूप में प्रयुक्त किया है। 'यामा' की अधिकांश कविताएँ इसी पृष्ठभूमि से सम्बन्धित हैं। 'यामा' की पहली कविता से ही 'तभी तुम आए थे इस पार'^{२७३} के वातावरण की पुष्टि में 'राकेश, चांदनी, कल, मधुमास के सन्दर्भ से प्रकृति वर्णन किया गया है और इसी सन्दर्भ में 'मुस्कराते फूल', 'तारों के दीप', 'नीलम के मेघ' और अनन्त क्षुराज का वर्णन भी।^{२७४} नक्षत्र लोक,^{२७५} के नीचे कली के रूप शैशव में सुमन का मुस्काना, पवन के अंक में खेलना, खिलने पर भँवर का मंडराना, स्निग्ध वन्द्य किरणों का इसे हँसाना^{२७६} और इसके साथ कनक रश्मियाँ में जगा हिलोर लेता अथाह तमसिन्धु, बुद बुद से बहते बिहगों के मधुर राग,^{२७७} गर्जन के द्रुत तालों पर वपला का वेसुध नर्तन,^{२७८} 'मलिन पंथ में गिन गिन पग धरती रात'^{२७९} अपनी कलुषा कहानी कहते फिरते सूखे पत्ते,^{२८०} अलक के

२७१. सप्तपार्था, पृ० १७

२७२. सप्तपार्था, पृ० २०

२७३. यामा, पृ० १

२७४. यामा, पृ० ७

२७६. यामा, पृ० २६

२७७. यामा, पृ० ६६

२७८. यामा, पृ० ८४

आगमन की सूचना देता मुस्कराता संकेत भरा नभ ^{रूप} कावर्णन मानवीकरण के रूप में ही किया गया है ।

महादेवी ने एक और प्रकृति में विराटता के दर्शन किए दूसरी और मानवीकरण के अनन्तर अन्य ह्यायावादी कवियों की तरह अपना भी प्रतिबिम्ब उसमें देखने का प्रयत्न किया । पर प्रकृति से तादात्म्य की प्रवृत्ति आलोच्य कवियों-कतिपय कवियों की अपेक्षा महादेवी में अधिक मिलती है । 'यामा' और 'दीपशिला' की कविताएं इस कथन की पुष्टि करती हैं ।

सामान्यतः प्रकृति के मानवीकरण की प्रवृत्ति कतिपय आलोचकों के द्वारा अंग्रेजी साहित्य की देन मानी जाती है । पर कवियित्री के सप्तपर्णी की अनूदित रचनाओं से यह पता चलता है कि मानवीकरण की यह प्रवृत्ति वेदों में निहित ऊर्ध्वा, मरुत, अग्नि आदि से सम्बन्धित ऋचाओं में भी है । कदाचित् मानवीकरण के कारण ही महादेवी के काव्य में प्रकृति सम्बन्धी चित्र इतने सजीव और उनके भावों के अनुरूप प्रस्तुत हो सके हैं ।

जहाँ तक ऋतु का प्रश्न है महादेवी के काव्य साहित्य में दो ऋतु ही विशेष रूप से दीख पड़ती हैं—पहला है वसन्त और दूसरा है पावस । जिसे उद्देश्य-कमलः ^{पुष्पान} सुखान और सुखान के रूप में साध्य और साधन कहा जा सकता है । पक्षियों में उन्हें नीलि, चातक, बकौर और कौकिल का विशेष रूप से उल्लेख किया है ठीक उसी प्रकार फूलों में गुलाब, कमल और हरसिंगार का भी । जहाँ तक ^{पहर} पहर का प्रश्न है मात्र दोपहर को छोड़ प्रभात, सन्ध्या और रात्रि का बड़ा ही मनोहारी वर्णन किया है जिसमें महादेवी की विशेष रुचि परिलक्षित होती है ।

दीपशिला के गीतों में भी प्रकृति के स्फुट चित्र मिलते हैं जिससे कवियित्री के प्रकृति विषयक रुझान का ही परिचायक नहीं वरन् वह उसके प्रति ऋतु तादात्म्य का भी परिचायक कहा जा सकता है । वह सिन्धु का उद्वास घन और तड़ित तन का विकल मन ^{रूप} के साथ भावना में एकता स्थापित करती

है और अमा की धिरती छाया के साथ कज्जल कलुओं में रिमकिमा से यह धिराधन की भी कामना करती है। २२ 'पतफार', २४ 'सरिता', २५ धिरते कजरारे बादल, २६ नैम के मेघों का आमंत्रण २७ और सबरे की सजलता उसे विशेष रूप से आकर्षक लगती है। उसे लगता है कि रात की व्यथा के आंसुओं को ही फूल अपने शीझा पर रख पुष्पित हुआ। २८ यह कवियित्री की प्रकृति के प्रति आत्मीयतापूर्ण दृष्टि ही कही जायेगी। कदाचित् यह अभिन्नता उसे इसलिये मिली कि उसने प्रकृति में भी अपना या अपना मनोवांछित प्रतिबिम्ब देखा। उन्होंने उसके माध्यम से अपनी अभिव्यक्ति में भाव पटा और कला पटा का परिष्कार किया। यद्यपि प्रतीक के रूप में व्यंजना तो आलोच्य विषय के अन्य कवियों ने भी की पर 'ससीम' का 'असीम' से तादात्म्य के माध्यम के रूप में प्रकृति का उपयोग महादेवी की प्रमुख विशेषता है। भावना में अभिव्यक्ति के रूप में प्रकृति उसके तदन्तुरूप ही उपस्थित हुई है। जिसे कदाचित् स्वतंत्र प्रकृति वर्णन के रूप में नहीं देखा जा सकता। यद्यपि हिमालय संकलन में 'तू भूले प्राणों का शतदल' तथा 'है चिर महान्' २९ जैसी कतिपय अन्य कविताएं प्रस्तुत कथन का अपवाद भी प्रस्तुत करती हैं।

महादेवी : निष्कर्ष

१. प्राकृतिक नियम में कुछ परिवर्तन अवश्य हुए हैं पर मूल नियम पूर्ववत् ही हैं।
२. छायावादी कवि सामाजिक उपेक्षा से प्रकृति की ओर उन्मुख हुआ।
३. प्रकृति की विशालता में कवियित्री ने ऐसे सामंजस्य का रूप

२३. दीपशिखा, पृ० ९ गीत, २

२४. दीपशिखा, गीत, २

२५. दीपशिखा, गीत, ३

२६. दीपशिखा, गीत ५

२७. दीपशिखा, गीत ३३

२८. दीपशिखा, गीत, ५०

२९. हिमालय, पृ० १६१, १६३

ग्रहण किया जिसका एक रूप अलौकिकता से सम्बन्धित है और दूसरा उसके हृदय से ।

४. मनुष्य में प्रकृति का दाय स्वीकार करते हुए भी उसे नियामक नहीं बनने दिया ।

५. प्रकृति के मानवीकरण के माध्यम से अपनी भावनाओं की अभिव्यक्ति दी ।

६. एक और प्रकृति में विराटता के दर्शन किये और अन्य कवियों की तरह अपना भी प्रतिबिम्ब देखने का प्रयत्न किया । प्रकृति से तादात्म्य की प्रवृत्ति अन्य कवियों की अपेक्षा महादेवी में अधिक मिलती है ।

७. मानवीकरण की प्रवृत्ति मात्र अंग्रेजी साहित्य की ही दैन नहीं यह वैदिक ऋचाओं में भी उपलब्ध है ।

८. ऋतुएं, पत्तियाँ, फूल और पत्थर में उन्हें वही प्रिय है जो कि उनकी करुणा अभिव्यक्ति में सहयोग दे सके ।

रामकुमार वर्मा

डा० वर्मा का भी प्रकृति के प्रति एक अजीब आकर्षण रहा है, २६० और यह स्वाभाविक भी है क्योंकि संसार भर में प्रकृति सौन्दर्य के दृष्टिकोण से हमारे देश में जो मनोरमता है, वह बहुत कम देशों को प्राप्त है । सर्वोच्च गिरिमाता के झोड़ से निकलने वाली पवित्र और गुणाकारी जल से परिपूर्ण नदियाँ उनके सभी समीपवर्ती उपजाऊँ भूमि, अनेक प्रकार के पुष्पों से सुसज्जित पेड़ और लताएं एवं विविध ऋतुओं की नृत्यमयी शोभा हमारे देश की विशेषता है । २६१ कदाचित् उपर्युक्त विशेषताओं के कारण ही कवि प्रकृति की ओर आकर्षित है । उसके हर कविता संकलन में कतिपय ऐसी कविताएं अवश्य हैं जो कि उसके प्रकृति प्रेम की धोतक कही जा सकती हैं ।

हायाबाद और प्रकृति के घनिष्ठ सम्बन्ध को देखते हुए तो उनकी धारणा है कि 'प्रकृति का क्षेत्र ही इन कवियों की कविता का क्षेत्र है। ऐसी स्थिति में इस कविता को यदि 'हायाबाद' के बजाय 'प्रकृतिवाद' कहें तो अधिक युक्ति-संगत होगा। अन्त के सम्मिलन की आकांक्षा और अन्तिम संयोग के पहले कवि को प्रकृति के गूढ़ रहस्यों का अन्वेषण करना पड़ता है। उसे पहले प्रकृति का मर्म जानना पड़ता है, प्रकृति का ज्ञान आत्मा के ज्ञान के पहले होना चाहिए।' २६२

अंजलि के गीत भी उनके प्रकृति विषयक दृष्टिकोण के स्पष्टीकरण में सहायक हैं। उन्हें प्रकृति में अज्ञात प्रियतम की ओर संकेत भी मिलता है, मानवीकरण द्वारा उससे आत्मीयता का बोध होता है और अन्त में कवि प्रकृति की हर रेतानों से तादात्म्य स्थापित कर लेता है।

अपनी आत्मीयता में कवि सारी प्रकृति को ही कुछ न कुछ वर्णनाओं का संकेत करता है। कलियों तब तक जिलने का प्रयास रोकें जब तक उसका प्रियतम न किले-बले 'जा जायँ, सागर की गतिविधि, तरंग' २६३ 'ओसों के विलेखे वैभव, तरुवर के पीले पत्ते समीर का मन्दोच्छ्वास' २६४ को वह अज्ञात मिलन की पृष्ठभूमि में मृत्युांकित करता है, तो दूसरी ओर तारों के गजरे २६५ को देख उसके सौन्दर्य से अभिभूत हो जाता है। सोते पत्तों के ढर से प्रातः समीर को धीरे चलने का २६६ आदेश देता है। उसके लिए प्रकृति ही जीवन स्रोत है। २६७ 'शिशिर' २६८ के उज्ज्वल प्रातःकाल २६९ में ओस बिन्दु ३०० और इन्द्र धनुष ३०१ का सौन्दर्य, केतकी का फूलना, ३०२ कलियों का खिलना, ३०३ फिर से बादलों में मधुमास में के हास

२६२. अंजलि, पृ० १८

२६३. अंजलि पृ० १

२६४. अंजलि, पृ० ३

२६५. अंजलि, पृ० ७

२६६. अंजलि, पृ० ११

२६७. अंजलि, पृ० १५

२६८. अंजलि, पृ० ३४

२६९. अंजलि, पृ० ३७

३००. अंजलि, पृ० २८

३०१. अंजलि, पृ० ३७, चित्ररेखा, १३

३०२. चित्ररेखा, पृ० २, १६, ४६

३०३. चित्ररेखा, पृ० ३४

का उभरना और उदास अम्बर ^{३०३} तल के पास समीर का सिसकना ^{३०४} वसंत का आगमन, ^{३०५} और उसके साथ ऊँचा की राँचक भंगिमारें, ^{३०६} सन्ध्या का सौन्दर्य, ^{३०७} कौकिल का स्वर, ^{३०८} बर्षा नभ, ^{३०९} के सौन्दर्य के प्रति कवि आकर्षित ही नहीं वरन् उन सबसे तादात्म्य कर अपनी हृदय की एक एक भावना को ओसों के आकार में ^{३१०} व्यक्त करना चाहता है। कदाचित् प्रकृति के इसी आकर्षण के कारण 'एकलव्य' के ममता सर्ग में बहुश्रुत वर्णन किया है। पर इस वर्णन में भी कवि रीतिकालीन की इस परम्परा से विच्छिन्न नहीं दीख पड़ता। ^{३११} वह प्रकृति के प्रति कोई नया आकर्षण महसूस नहीं करता। पर अन्यत्र प्रकृति का उपयोग स्वतंत्र प्रकृति वर्णन के रूप में न होकर कथा पीठिका निर्माण के रूप में हुआ है। ^{३१२}

एक स्थल पर प्रकृति में माँ का रूप भी दर्शनीय है। ^{३१३} जिसकी गोद में वह अपने विकास को स्वीकार करता है। ^{३१४}

काव्य के अतिरिक्त उनके गद्य साहित्य की और दृष्टिकोणों पात करें तो प्रकृति को सामान्यतः एकांकी साहित्य में मात्र वस्तु पीठिका के रूप में ही प्रयुक्त किया है ^{३१५} पर प्रसाद के 'एक छूट' की तरह 'बादल की मृत्यु' एक ऐसा नाटक है जिसमें कथावस्तु, पात्र, पंच और विषय सभी कुछ प्रकृति से ही सम्बन्धित है। बादल संध्या के संवाद से प्रकृति के क्रिया-कलाप

३०३. चित्ररेखा, पृ० ३, १८, १९, २३

३०४. चित्ररेखा, पृ० ५

३०५. चित्ररेखा, पृ० १३

३०६. चित्ररेखा, पृ० १०, १२, ४४

३०७. चित्ररेखा, पृ० २१, ४१

३०८. चित्ररेखा, पृ० २२, २८, ३१

३०९. चित्ररेखा, पृ० २७, ३६

३१०. आधुनिक कवि, पृ० १४०

३११. एकलव्य, पृ० १५६, १५७, १५८, १५९, १६०

३१२. एकलव्य, २६०, ३००, ३०५

३१३. एकलव्य चित्ररेखा, पृ० ३४

३१४. चित्ररेखा, पृ० ३६

३१५. शिवाजी - पृ० २१

का सूक्ष्म विश्लेषण किया गया है। ३१७ 'पृथ्वीराज' ३१८ संयोगिता से प्रकृति की तरह भ्रंगार करने को कहता है। उसके अनुसार उषाकाल के पर्व ; में बादलों की तरह वस्त्र धारण , लालिमा की तरह अंगराग, झुत्तारे की तरह मस्तक पर हीरा की ज्योति सभीर की तरह सामन्तों की पंक्तियाँ, पैंक्तियों की तरह चारण गान, और सूर्य की तरह स्वयं के आगमन की बात ३१८ से परोक्ष रूप से उनके प्रकृति सम्बन्धी आकर्षण का बोध देता है।

रामकुमार : निष्कर्ष

१. देश की प्रकृति सम्बन्धी विशेषता के कारण ही कवि उसकी ओर आकृष्ट है उसे अपने देश की प्रकृति पर गर्व है।
२. छायावाद को उसके प्रकृति के आकर्षण के कारण ही उसे प्रकृति काव्य की संज्ञा से अभिहित किया गया है।
३. अनन्त संयोग से पूर्व प्रकृति का रहस्य उद्घाटन पहली सीढ़ी है।
४. मानवीकरण से प्रकृति की हर रैलाओं से तादात्म्य किया गया है।
५. प्रकृति ही जीवन स्रोत है।
६. परम्परा अनुसार षट्छ वर्णन मिलता है।
७. कतिपय स्थलों पर प्रकृति का उपयोग कथा पीठका के निर्माण के रूप में हुआ है।
८. प्रकृति माँ की प्रतीक है।
९. प्रकृति मानव का भ्रंगार है।

समग्र निष्कर्ष

आलोच्य विषय के सभी कवियों ने अपने काव्य और गद्य साहित्य में प्रकृति चित्रण किया साथ ही प्रकृति पर मानव व्यक्तित्व का आरोप (मानवीकरण) कर उसे यांत्रिक न मानते हुए आत्मशक्ति युक्त की तरह चित्रित किया है। कवियों के प्रारंभिक काव्य में प्रकृति सौन्दर्य के प्रति चमत्कृत करने वाला दृष्टिकोण दीख पड़ता है। कवि प्रकृति के नाना रूपों को देख कर उसके प्रति कुछ भी धारणा बनाने में असमर्थ दीख पड़ते हैं वे मात्र उसके विभिन्न रूपों को देख कर चकित हो जाते हैं। कतिपय छायावादी कवियों ने तो यह भी स्वीकार किया है कि उन्हें कविता लिखने की प्रेरणा प्रकृति से ही मिली। यही कारण है कि आलोच्य कवि उसके कण-कण पर मुग्ध दीख पड़ते हैं। उसमें उन्हें रहस्यात्मक आभास भी देखने को मिलता है। साथ ही वे उसे धार्मिकजीवन की तरह पवित्र मानते हैं क्योंकि उनकी दृष्टि में प्रकृति देवताओं द्वारा भी पूजित है। प्रायः सभी कवि उसको आत्मोन्नति का साधन मानते हैं क्योंकि प्रकृति अन्तर्लोक के रहस्यों के साक्षात्कार करने का माध्यम भी है। सारी प्रकृति ही उन्हें सर्वजीवन्तवाद के रूप में दीख पड़ती है। कदाचित् इसीलिए वे प्रकृति के आन्तरिक और बाह्य सौन्दर्य का उद्घाटन करते हुए उसके हर रहस्य को जानने को उत्सुक हैं साथ ही प्रयत्नशील भी। छायावादी कवियों के काव्य में प्रकृति प्रियता के कारण ही डॉ० रामकुमार वर्मा ने छायावाद को प्रकृति काव्य की संज्ञा से अभिहित किया है।

छायावादी कवियों में प्रकृति-प्रियता मात्र सौन्दर्यवादी दृष्टि के आधार पर ही नहीं थी। कालान्तर में इन्हीं कवियों ने (पं० और निराला) प्रगतिवाद की विचारधारा से प्रभावित होकर उपयोगितावादी दृष्टिकोण से भी इसे देखने का प्रयास किया है। उनके अनुसार दृष्टि का सौन्दर्य मात्र प्रकृति में ही नहीं जीवन में भी है, साथ ही प्रकृति की उपयोगिता जीवन के निमित्त ही है क्योंकि प्रकृति प्रदत्त दृष्टि का सुन्दरतम रूप मानव है।

को देखें तो जयशंकर प्रसाद की द्विवेदीकालीन (हायावाद से पूर्व) कविताओं में प्रकृति के प्रति मात्र चमत्कृत करने वाला दृष्टिकोण मिलता है । वह प्रकृति सौन्दर्य को देखकर अवाक रह जाता है । पर कालान्तर में हायावादी व कविताओं में प्रकृति को सौन्दर्यवादी दृष्टि से देखने की प्रवृत्ति मिलती है । वह कहीं प्रकृति का स्वतंत्र वर्णन करता है और कहीं मानवीकरण के द्वारा । पर उसे खेद है कि मानव ने ही यंत्र युग की दृष्टि कर प्रकृति-शक्ति का द्रास किया है । उसके अनुसार प्रकृति शक्ति क्षीण होने के कारण ही मानव जीवन इतना खोखला और जर्जर हो गया है । सुमित्रानन्दन पंत भी पहले प्रकृति सौन्दर्य के प्रति आकर्षित दीख पड़ते हैं । नक्षत्रों से उन्हें कोई आमंत्रण देता है और कवि उसे समझने की चेष्टा करता है । पुनः मार्क्सवाद के प्रभाव में उसके प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण में अन्तर आया और वैज्ञानिक भौतिकतावादी खोखले जीवन से त्रस्त मानव को भी प्रकृति के माध्यम से एक नया रूपदेना चाहता है । जीवन के इस परिष्कार में कुपठा या छुटती मानवी संवेदनाओं का कोई स्थान नहीं होगा । प्रकृति उसके लिए संवेदना मय सहचरी के रूप में आत्म-परिष्कार का साधन होगी । निराला पहले प्रकृति-सौन्दर्य के प्रति आकर्षित दीख पड़ते हैं पर कालान्तर में भौतिकवादी जीवन दर्शन के प्रभाव में उनमें पर्याप्त अन्तर आ गया और वे उसे उपयौगितावादी दृष्टि से मूल्यांकित करते हैं । पर पुनः घोर भौतिकतावादी दृष्टि से ऊब कर प्रकृति की शरण में जाते हैं जहाँ उन्हें शान्ति मिलती है । यदि दृष्टि विस्तार में देखें तो पंत और निराला ने आध्यात्मवाद, भौतिकवाद, आदर्शवाद और वस्तुवाद के वैचारिक संघर्ष को प्रकृतिवाद के ही माध्यम से हल करने का वैचारिक निष्कर्ष रक्खा, उसमें अपनी आस्था प्रकट की और यह विश्वास व्यक्त किया कि मानवता प्रकृति के तादात्म्य से ही उचित दिशा में विकास की और अग्रसर हो सकेगी । इन्द्रबुद्धि महादेवी ने तो जीवन और प्रकृति को अभिन्न रूप से सम्बन्धित करते हुए उसके एक रूप को अलौकिकता से सम्बन्धित किया और दूसरा मानव हृदय से । पर साथ ही उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि मनुष्य ने प्रकृति का दास स्वीकार करते हुए भी उसे निष्ठापूर्ण नहीं बनने दिया है । रामकुमार वर्मा ने हायावादी कवियों को प्रकृति की ओर अधिक

जबकि महादेवी ने इसका मूल कारण कवियों को समाज से मिलने वाली उपेक्षा । कारण कुछ भी हो पर आलोच्य विषय के सभी कवियों के साहित्य पर यदि विश्लेषणात्मक दृष्टि डाली जाय तो कहा जा सकता है कि प्रकृति में उनके आकर्षण का मूल कारण तत्सम्बन्धी जिज्ञासा और समाज से ऊँचकर प्र(समाज की भौतिकता से ऊँचकर) प्रकृति के माध्यम से शान्ति उपलब्ध करना ही उनका माध्यम दीप्त पड़ता है ।

ऊपर कहा जा चुका है कि आलोच्य विषय के सभी कवियों ने प्रकृति का मानवीकरण किया पर वस्तुतः प्रकृति के माध्यम से स्वयं अपनी ही भावनाओं की अभिव्यक्ति की ।

प्रकृति चित्रण के प्रति उनके विभिन्न दृष्टिकोण की ओर दृष्टिपात करें तो निम्नलिखित प्रकृति चित्रण के रूप मिलते हैं वे हैं — प्रकृति के प्रति आश्चर्यात्मक भाव से चित्रण, उसके सौन्दर्य से प्रभावित होकर स्वतंत्र चित्रण, मानवीय करण के रूप में चित्रण, भौतिकतावादी दृष्टिकोण से प्रभावित होकर उपयोगितावादी दृष्टि से चित्रण, भौतिकता से ऊँचकर प्रकृति में शान्ति पाने के निमित्त और कौलाहल से दूर विग्राम पाने के रूप में प्रकृति चित्रण तथा नव मानवतावाद की अवतारणा और मानव के परिष्कार के निमित्त प्रकृति चित्रण कर उसके उपयोग की ओर संकेत किया गया है ।

हायावादी कवियों ने प्रतीक और संकेत के रूप में प्रकृति वर्णन और उसकी सौन्दर्यसत्ता की अभिव्यक्ति के लिए इसका उपयोग किया है । ऐसे हायावादी कवियों में अधिकतर प्रकृति वर्णन का अन्तिम रूप प्रतीकात्मक है , क्योंकि अपने भावों की अभिव्यक्ति के लिए जिस प्रकार रहस्यवादी प्रतीकों का सहारा लेना पड़ता है, उसी प्रकार हायावादी कवियों ने भी नूतन प्रतीकों को प्रकृति के माध्यम से अभिव्यक्त किया है ।

हायावादी कवियों की प्रकृति की प्रतीक योजना कहीं संक्षिप्त और कहीं उसके द्वारा स्फुट चित्र खींचा गया है । ऐसे संकेत रूपों में भी प्रकृति चित्रण पर्याप्त मात्रा में हुआ है कि यह विश्व भी अपने निर्माता की

और प्रत्यक्ष या परीक्षा रूप में संकेत करता है। यद्यपि प्रतिबिम्ब और आभास का रूप एक दूसरे से सर्वथा भिन्न है तथापि वह अनुमान और कल्पना पर आधारित मानव वृत्ति और कवियों की मनोभावना की आरोपित प्रकृति है। प्रसाद ने प्रकृति को संवेदनामयी सहचारी के रूप में देखा है तो पंत को प्रकृति के अणु अणु से न जाने कौन अपनी ओर आने का संकेत देता है। निराला भी प्रकृति से तादात्म्य स्थापित करते हैं तो महादेवी को उनके प्रियतम का संकेत प्रकृत के हर कण में जिलरा मिलता है। यही बात रामकुमार वर्मा के लिए भी कही जा सकती है।

कतिपय दार्शनिकों ने प्रकृति को ईश्वर की छाया कहा है। उपनिषद् के प्रतिबिम्बवाद में इसी भावना का संकेत मिलता है। ब्रह्म प्रकृति के रूप में ही सगुण रूप में निर्मित हुआ है किन्तु प्रकृति के प्रति स्वतंत्र प्रेम की व्यंजना छायावाद की प्रमुख विशेषता कही जा सकती है। आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने प्रकृति के मानवीकरण द्वारा इनकी भावनाओं और संवेदनाओं की अभिव्यक्ति की। एक ओर प्रकृति में विराटता के दर्शन किये दूसरी ओर अन्य कवियों की तरह अपना भी प्रतिबिम्ब देखने का प्रयत्न किया साथ ही उसे जीवन का स्रोत बताया और उसे जीवन से अभिन्न रूप से सम्बन्धित कर मानव के अंगार रूप में चित्रित किया। पर दूसरी ओर उन्होंने काव्य में प्रकृति का स्वतंत्र रूप भी वर्णन किया है यह वर्णन भी उनकी प्रकृति प्रियता का परिचायक है। प्रकृति के माध्यम से राष्ट्र प्रेम और राष्ट्रीय एकता जागृत करने का भी आलोच्य विषयके छायावादी कवियों ने सफल प्रयास किया। साथ ही देशवासियों को देश की सुन्दरता की ओर आकर्षित कराकर उनमें स्वाभिमान का भाव जगाया गया और देश की प्राकृतिक सुन्दरता में ही माँ की कल्पना करके पूरे राष्ट्र के लिए भारत माता के स्वरूप का विकास किया गया।

छायावादी कवियों ने प्रकृति के संहार और सृजनकर्ता दोनों ही रूपों को ग्रहण किया। उन्होंने प्रकृति-सौन्दर्य, कुरूपता, प्रसन्नता, शोक, सुख और स्थूल रूपों में समान रूप से आकर्षण महसूस किया।

मिलता है ।

हायावादी कवियों ने कल्पना के माध्यम से अपनी ही चेतन-आत्मा का आरोप प्रकृति की शक्तियों पर किया है, यद्यपि उनमें विचारात्मक स्वतंत्र चेतना का अभाव नहीं है । उनकी मान्यतानुसार सभी वस्तुओं में चेतना व्याप्त है । जहाँ तक जड़ वस्तु का सम्बन्ध है, स्थूल दृष्टि से देखने पर उसमें जड़ता व्याप्त है पर सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर उस जड़ में भी चेतन का स्पन्दन दीख पड़ता है । डॉ० शंभूनाथ सिंह के शब्दों में इस प्रकार प्रकृति का सौन्दर्य दो प्रकार का है, पहला आत्मारोपित (*Subjective projection of the Self*) दूसरा सर्ववादी (*Pantheistic*) ये दोनों ही प्रकार के सौन्दर्य दर्शन संबंधी विचार योरोप और भारत के साहित्य में बहुत प्राचीनकाल से बले आ रहे हैं ।^{३१६}

प्रकृति को स्पन्दन शील और जीवन युक्त सर्वव्याप्त चेतना से परिचालित मान कर आलोच्य विषय के कवियों ने प्रकृति के विषय में अपनी अनुरक्ति दिखायी । यह सर्ववादी दर्शन हायावाद में अपने विविध रूपों में दीख पड़ता है ।

हायावादी कवियों ने प्रकृति के सौन्दर्य को नारी रूप में देखा या पुरुष सौन्दर्य के रूप में, यदि इस पर विचार करें तो कतिपय विद्वानों का मत है कि प्रकृति और उसके उपकरणों को हायावादी कवियों ने नारी सौन्दर्य के रूप में प्रतिष्ठित किया है क्योंकि प्रकृति का यही मृदुला, कोमल, स्निग्ध और मधुर रूप आलोच्य हायावादी कवियों के रुचि के अनुकूल था । लेकिन यह धारणा बहुत कुछ भ्रान्त सी दीख पड़ती है क्योंकि पौराणिक काल के शब्दों में स्त्री का चित्र बिपका कर करना खेल-सा ही जाता है । ऊँचा सुन्दरी के कपोलों की ललाई, रजनी के रत्न जटित केश-कला, दीर्घ निःश्वास और अश्रुविन्दु तो रुढ़ हो ही गए हैं किरण, लहर, चन्द्रिका, हाया, तितली सब अप्सराएं या परियां बन कर ही सामने आने पाती हैं । उसी तरह प्रकृति के नाना व्यापार भी चुंबन, आलिंगन, मधु ग्रहण, मधुदान, कामिनी-क्रीड़ा इत्यादि में अधिकतर परिणित दिखायी देते हैं ।^{३२०} पर हायावादी कवियों को प्रकृति में नारी

का ही मात्र रूप दीखता हो ऐसा नहीं है। प्रसाद के परिवर्तन, बादल, निराला का बादल, लजोहरा, राम की शक्ति पूजा, प्रसाद की कामायनी में आर प्रकृति के स्वतंत्र दृश्य, 'अरुण यह मधुमय देश हमारा' और उनकी अन्य रचनाओं के साथ महादेवी और रामकुमार की कविताओं में भी पुरुष सौन्दर्य का आकर्षण व्यक्त किया गया है। अतः यह कहना युक्तिसंगत प्रतीत होता है कि हायावादी कवियों ने जिस मूलयोग से प्रकृति में नाट्य सौन्दर्य का वर्णन किया है ठीक उसी प्रकार पुरुष सौन्दर्य भी। यद्यपि प्रकृति वर्णन की दृष्टि से कवियों ने सर्व प्रथम रहस्य भावना और अशरीरी सूक्ष्म सौन्दर्य तथा कालान्तर में मानवीकरण की प्रकृति अपनायी तथापि पुरुष सौन्दर्य के साथ नारी सौन्दर्य का चित्रण मिलता है। स्वयं पंत ने इस बात को स्वीकार किया है कि 'प्रकृति को मैंने अपने से अलग सजीव सत्ता रखने वाली नारी के रूप में देखा है।' ३२१ पर उन्हीं के साहित्य में उनके कथन का अपवाद दीख पड़ता है।

आलोच्य विषय के हायावादी कवियों के प्रारम्भिक काव्य में प्रकृति के सौन्दर्य को देखकर मात्र अवाकु रह जाने की प्रकृति मिलती है और कालान्तर में उनकी प्रकृति सम्बन्धी विचारधारा में पर्याप्त अन्तर आया, + रोमाण्टिक कविता का प्रभाव (विदेशी), संस्कृत काव्य और उसकी विस्तृत परम्परा का अध्ययन तथा तत्कालीन राष्ट्रीय आन्दोलन के कारण पूरे देश को एक भारत माता के रूप में देखते हुए प्रकृति में वात्सल्य भावना का प्रादुर्भाव आदि उसके प्रमुख कारण कहे जा सकते हैं। प्रायः समस्त हायावादी विचारधारा पर रोमाण्टिक भावधारा की प्रकृति वैश्या कल्पना का अत्यधिक प्रभाव है जिसमें प्रकृति मात्र आलम्बन नहीं है। डॉ० रघुवंश के अनुसार '— हायावाद काव्य की रोमाण्टिक प्रकृति की उपस्थिति काव्य के लिए जीवित और स्पन्दित है। जिस प्रकार उसने जीवन को अनुभूति और संवेदना के सूक्ष्म स्तर पर ग्रहण किया है, उसी प्रकार प्रकृति उसके लिए जीवन का अंग है जो अनुभव या संवेदना की वस्तु (आलम्बन) न होकर उसका साक्षात्कार है। वह पुनः प्रकृति की व्यापक चेतना का सङ्ग और जिज्ञासु भाव से अन्वेषण करता है, उसके वस्तु परक सौन्दर्य के परो सूक्ष्म भावगत सौन्दर्य का अनुभव करना चाहता है। वह

इच्छा आकांक्षाओं का अनुभव प्रकृति के फौले हुए जीवन के माध्यम से करता है और अपनी कल्पना के मुक्त और स्वच्छन्द प्रत्यक्षीकरण का क्षेत्र प्रकृति में खोजता है। यह प्रकृति का जीवन न कवि के जीवन के समानान्तर है न उसके आरोपित और उत्प्रेरित ही, वह कवि जीवन से अभिन्न हो गया है।^{३२२} लेकिन रोमांटिक दृष्टि के अलावा युगीन काव्य प्रकृति और उसकी परिकल्पना पर अन्य वस्तु का भी प्रभाव है और वह प्रभाव है भारतीय दार्शनिक आध्यात्मिक चिन्तन का। नव्य और अद्वैतवाद, मानवतावाद, विश्वबन्धुत्व आदि विचारधाराओं का श्रोत भी हायावादी कवियों की विचारधारा में ढूँढ़ा जा सकता है। इन विचारधाराओं के फलस्वरूप प्रकृति के सर्ववैतनावादी परिकल्पना के साथ ही हायावादी कवियों में प्रकृति चेतना में आध्यात्मिक भाव बोध और अर्थ-संकेत देने की प्रवृत्ति विकसित हुई है। प्रकृति के रोमांटिक दृष्टि से यहाँ आलोच्य विषय के हायावादी कवियों की प्रकृति का अन्तर उपस्थित होता है, जब उसकी चेतना कल्पना और सौन्दर्य में किसी व्यापक सत्ता (जो प्रकृति के अतिरिक्त है) का आभास उनको मिलता है। मध्य युग के साधक कवियों ने अपने आराध्य के व्यक्तित्व में सारी प्रकृति को उसके इफकार और भाव प्रवण सौन्दर्य को समाहित कर दिया था। आलोच्य विषय के हायावादी कवियों ने रहस्यवादी प्रकृति के सूक्ष्म सौन्दर्य बोध के माध्यम से किसी अलौकिक (आध्यात्मिक) सत्ता के संकेत को ढूँढ़ने का प्रयत्न किया है साथ ही स्वच्छन्द प्रकृतिवादी के रूप में प्रकृति और उसके जीवन से समान संश्लेष, अनुभूति तथा साक्षात्कार भी किया है।

प्रकृति के प्रति व्यापक एवं नवीन दृष्टिविस्तार के अतिरिक्त भी आलोच्य विषय के हायावादी कवियों ने चतुरमासा और बारहमासा की परम्परा भी निबाली, जिनमें निराला और रामकुमार वर्मा उल्लेखनीय हैं। महादेवी ने भी कदाचित् ऐसी विचारधारा से प्रभावित होकर कलुषा या बियोग से सम्बन्धित प्रकृति की चेतना का उपयोग किया है जो कि उनकी बियोगाभिव्यक्ति की पृष्ठभूमि को सजीव बनाने में पर्याप्त समर्थ दीख पड़ती

है। कदाचित् परम्परा पालन का यह भी कारण हो कि उनकी दृष्टि में प्रकृति में कोई परिवर्तन नहीं दीख पड़ता। प्रारम्भ से अब तक प्रकृति सम्बन्धी मूल नियम पूर्ववत् ही हैं।

जयशंकर प्रसाद, सूर्यकान्त त्रिपाठी निराला, सुमित्रानन्दन पंत महादेवी वर्मा और रामकुमार वर्मा के काव्य सम्बन्धी विचारधारा के विश्लेषण-विवेचन के अनन्तर गद्य साहित्य में प्रकृति के उपयोग सम्बन्धी दृष्टिकोण पर विचार किया जाय तो — यह कहा जा सकता है कि प्रसाद ने अपनी कहानियों में प्रकृति वर्णन कथावस्तु को सुसंगठित बनाने, वातावरण के निर्माण, चरित्र को उभारने तथा मनोविश्लेषण के अतिरिक्त स्वतंत्र रूप से भी किया है। अधिकांश कहानियाँ प्रकृति वर्णन से ही प्रारंभ होती हैं। जिन कहानियों की कथावस्तु कमजोर है उसको भी प्रकृति द्वारा रोचक बनाने का प्रयत्न किया गया है। उनके उपन्यास साहित्य में प्रकृति वर्णन काव्य एवं कहानियों की अपेक्षा कम किया गया है। जहाँ तक नाटक साहित्य का प्रश्न है प्रकृति के माध्यम से ही राष्ट्र प्रेम एवं तत्संबन्धी विचारधारा की अभिव्यक्ति की गयी है, साथ ही देश के प्रकृति सौन्दर्य पर गर्व करते हुए देश की सांस्कृतिक गौरवगाथा पर प्रकाश डाला गया है।

पंत ने अपने लेखों में प्रकृति सम्बन्धी पर्याप्त विवेचन-विश्लेषण किया है पर इसके अतिरिक्त उनके एक मात्र कहानी संग्रह पाँच कहानियाँ में प्रकृति वर्णन का उपयोग मात्र वातावरण निर्माण के दृष्टिकोण से किया गया है। निराला के उपन्यासों में काव्य की तरह प्रकृति वर्णन की रुचि नहीं देखने को मिलती। कथावस्तु की अन्वति के दृष्टिकोण से कहानियों की तरह उपन्यास में भी प्रकृति का उपयोग ^{कम} किया गया है। पर उनके ऐतिहासिक उपन्यास प्रभावती में प्रकृति का उपयोग ऐतिहासिक वातावरण की दृष्टि करने के लिए किया गया है। महादेवी ने अपने लेखों में प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण का पर्याप्त विश्लेषण किया। साथ ही मानवीकरण की प्रवृत्ति को प्राचीन भारतीय साहित्य के आधार पर इस देश की ही प्रवृत्ति बताया। पर उनके रेखा चित्रों में प्रकृति का बहुत कम प्रयोग मात्र वहीं देखने को मिलता है जहाँ स्थान या वातावरण सम्बन्धी

पृष्ठभूमि को उभारने का रहा है । जहाँ तक रामकुमार वर्मा का प्रश्न है पंथ की तरह उनके लेखों में भी प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण का विवेचन किया गया । पर एकांकी नाटकों में प्रकृति का उपयोग मात्र वातावरण निर्माण के दृष्टिकोण एवं शृंगार के निमित्त किया गया है ।

अतः उपर्युक्त विवेचन विश्लेषण के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों ने काव्य के अतिरिक्त काव्ये-तर साहित्य में प्रकृति वर्णन किया । काव्य एवं गद्य साहित्य सम्बन्धी प्रकृति वर्णन की विचारधारासम्बन्धी, रूप में परस्पर कोई विरोध नहीं दीख पड़ता , वरन् वह छायावादी कवियों की वैचारिक पुष्टि में सहायक है ।

खण्ड १

अध्याय ८—समाज

समाज

आलोच्य कवियों की समाज विषयक परिभाषा को दें तो कहा जा सकता है कि जयशंकर प्रसाद ने समाज की धारणा को स्पष्ट करते हुए प्राचीन भारतीय संस्कृति के आदर्श रूप को विश्लेषित करने का प्रयत्न किया। पर उनके साहित्य में समाज सम्बन्धी कोई परिभाषा नहीं देखने को मिलती। निराला ने शब्दगत दृष्टिकोण से समाज की परिभाषा की कि 'शब्दशास्त्र के अनुसार समाज का जो अर्थ भारत में प्रचलित है वह पश्चिम के सोसाइटी शब्द अथवा तत्सम तत्भव किसी अपर शब्द में नहीं'।^१ उनके अनुसार 'समाज एक ऐसा शब्द है जो अपने अर्थ में उत्तम प्रगति सूचित करता है और प्रगति हर एक मनुष्य समुदाय के लिए आवश्यक है'।^२ पन्त ने समाज को संस्कृति का महत्वपूर्ण अंग माना क्योंकि प्रत्येक 'प्रथा'^३ की उत्पत्ति समाज द्वारा ही होती है। महादेवी के अनुसार 'समाज ऐसे व्यक्तियों का समूह है जिसमें स्वार्थों की सार्वजनिक रक्षा के लिए अपने विषम आचरणों में साम्य उत्पन्न करने वाले कुछ सामान्य नियमों से शासित होने का समझौता कर लिया (जाता) है'।^४ रामकुमार वर्मा के साहित्य के आधार पर यह कहा जा सकता है कि 'समाज वह इकाई है जिसमें कुछ विशिष्ट मान्यताएं'^५ होती हैं।

हायावादी कवियों की उपर्युक्त परिभाषा के अन्तर उनकी समाज विषयक धारणा की पीठिका पर भी विचार करना अधिक युक्तिसंगत होगा। आधुनिक युग के संदर्भ में दें तो भारतेन्दु युग में व्यक्ति को समाज का अभिन्न अंग मानते हुए भी उसके स्वतंत्र परिवेश पर प्रकाश नहीं डाला गया। कदाचित् यह देश की पराधीनता के कारण संभव न था। पर समाज में विदेशी शासन की पराधीनता से त्राण पाने का प्रयत्न अपने प्रारंभिक रूप में दीप्त पड़ता है। यह चेतना घर करने लगी थी कि देश की गिरी आर्थिक, सामाजिक स्थिति की बहुत कुछ जिम्मेदार देश को शासित

१; प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ३४१

४. श्रृंखला की कहियां, पृ० १२६

२; प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ३४२

५. साहित्य शास्त्र, पृ० ८३

३. आधुनिक कवि पन्त, ४०

करने वाली विदेशी सरकार है। समाज में रुढ़िगत नाना कुरीतियाँ धर कर गयी थीं जिसके प्रतिकार के निमित्त समाज सुधार के आन्दोलनों की धूम थी। फलस्वरूप सामाजिक जागृति और चेतना फैली यह तत्कालीन साहित्य की विधाओं में स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। पर समाज सुधार की चेतना के सन्दर्भ में यह भी कहा जा सकता है, यद्यपि यह महसूस किया जाता था कि देश की दुर्व्यवस्था का कारण विदेशी शासन है पर समाज सुधार का पूर्णतया आत्मविश्वास नहीं देख पड़ता। उसके सुधार के लिए देशवासियों में ईश्वर से ही अधिकतर प्रार्थना की जाती थी। कदाचित् यह नियतिवादी चेतना की ही परिणति थी जिसमें पुरुषार्थ पर अधिक बल प्रदान न कर ईश्वर के समक्ष समाज सुधार सम्बन्धी एकनिष्ट भावना व्यक्त की गयी थी।

पर द्विवेदी युग में समाज विषयक धारणा में कुछ परिवर्तन देखने को मिलता है जिसका बहुत कुछ कारण तत्कालीन समाज में समाज-सुधार सम्बन्धी चल रहे आन्दोलन कहे जा सकते हैं। समाज सुधारकों की धारणा थी कि व्यक्ति ही समाज संवरना की मूल इकाई है। अतः समाज की सभी रुढ़ियों में सुधार सम्यक है। इस भावना ने समाज सुधार सम्बन्धी आन्दोलनों को पर्याप्त प्रोत्साहित किया। जिस राष्ट्रीय चेतना का जन्म भारतेन्दु युग में हुआ था उसे समाज में विकसित होने का अवसर मिला। समाज सुधार में उपदेशात्मकता की प्रसुक्ता था। राष्ट्रीय चेतना के परिप्रेक्ष्य में पूरे देश को एक मानव समाज का रूप मानकर भारत माँ की विराट कल्पना की गयी। कदाचित् यह विराट कल्पना भारत दुर्दशा की ही प्रति-क्रिया थी जिसके कारण आलान्तर में देश को नवीन चेतना प्राप्त हुई थी।

झायाबादी कवियों ने समाज की सापेक्षिक महत्ता में व्यक्ति के अन्तर्मन को अधिक महत्वपूर्ण समझा कदाचित् उनकी धारणा थी कि सामाजिक बंधनों के कारण व्यक्ति का अन्तर्मन पूरी तरह उद्धाटित नहीं होने पाता। पर कतिपय उन्हीं झायाबादी कवियों में प्रगतिवाद की विचारधारा को ग्रहण करने का नितान्त व्यक्तिवादी दृष्टिकोण की उपेक्षा भी की और समाज रहित व्यक्तित्व को निरर्थक बताते हुए समाज को ही सर्वोपरि बताया। जहाँ तक आलोच्य विषय के झायाबादी कवियों के साहित्य में सामाजिक स्थिति एवं तत्सम्बन्धी धारणा का

प्रश्न है उसे क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा ।

प्रसाद

प्रसाद की कविताओं में तत्कालीन स्थिति एवं उनकी समाज सम्बन्धी धारणा का विश्लेषित किया जाय तो उन्हीं के शब्दों में कहा जा सकता है कि—

‘ भुनती वसुधा, तपते नग, दुलिया है सारा अग जग

कंटक मिलते हैं प्रतिपग, जलती सिकता का यह मग ।’^६

और तत्कालीन त्रस्त समाज में जीविका अर्जित करने के लिए सरकारी नौकरी ढूँढ़ने की प्रवृत्ति के साथ पश्चिमी सभ्यता के संयोग से हुई भौतिक उथल-पुथल का एक संकेत —

‘ भौतिक विप्लव देल विकल वे थे घबराये, राज-शरण में त्राण प्राप्त करने को आये, किन्तु मिला अपमान और व्यवहार बुरा था, मनस्ताप से सबके भीतर राख भरा था ।’^७ में स्पष्ट रूप से मिल जाता है । पर परिस्थिति के हल के रूप में सामाजिक विह्वलनाओं के प्रति कवि का सारा दाँभ— ‘ वह जा बन करुणा की तरंग, जलता है यह जीवन पतंग ’^८ कह कर ही शान्त हो जाता है, वह इन समस्याओं के प्रति किसी ठोस परिणति की और कोई संकेत नहीं करता ।

गद्य साहित्य में प्रसाद की सामाजिक चिंतन की प्रवृत्ति कुछ अधिक देखने को मिलती है, जिससे प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से उनकी सामाजिक विचारधारा पर प्रकाश पड़ता है । इनके ‘ कंकाल ’ उपन्यास का विजय सामाजिक यथार्थ को स्पष्ट शब्दों में कहता है कि आज ‘ जब इस समाज का अधिकांश पददलित और दुर्दशाग्रस्त है, जब उसके अभिमान और गौरव की वस्तु धरापृष्ठ पर नहीं बची — उसकी संस्कृति विह्वलना, उसकी संस्था सारहीन और राष्ट्र बाँटों के शून्य के सदृश बन गया है, जब संसार की अन्य जातियाँ सार्वजनिक प्रातृभाव और साम्यवाद को लेकर लड़ी हैं’^९ ऐसी स्थिति में समाज की उपेक्षा नहीं हो सकती । समाज में

६. लहर, पृ० ५०

८. लहर, पृ० ५०

७. कामायनी, पृ० २०१

९. कंकाल, पृ० ७२

फुटलाने की प्रवृत्ति बढ़ती जा रही है यही कारण है " धर्म के सेनापति विभीषिका उत्पन्न करके साधारण जनता से अपनी वृत्ति क्रमाते हैं और उन्ही को गालियां सुनाते हैं । यह गुरुद्वय कितने दिनों चलेगा । " १० " आज भी समाज वैसे ही लोगों से भरा पड़ा है -- जो स्वयं मलिन रहने पर भी दूसरों की स्वच्छता को अपनी जीविका का साधन बनाये हैं । " ११ समाज सुधार के दृष्टिकोण से प्रेरित होकर प्रसाद ने कंकाल में 'भारत संघ' की स्थापना की । जिसका उद्देश्य कुल-धर्म 'श्रेणी-वाद, धार्मिक पवित्रतावाद, अभिजात्यवाद इत्यादि अनेक रूपों में फैले हुए सब देशों के भिन्न भिन्न प्रकारों के जातिवाद की अत्यन्त उपेक्षा" (करना है । साथ ही संसार में) .. "अन्न-वस्त्रविहीन, विना किसी आश्रय-उपचार के मर रहे " १२ लोगों की सेवा उसका उद्देश्य है ।

कंकाल की तरह प्रसाद साहित्य में कुछ अन्य ऐसे स्थल दीख पड़ते हैं जिनसे उनकी सामाजिक विचार धारा और तत्कालीन स्थिति की भी पुष्टि होती है । जैसे -- " संवत् ५५ का कंकाल आज के सुकाल से भी सदय था -- कोमल था । " १३ इससे तत्कालीन स्थिति का बोध होता है, साथ ही यह कहा जा सकता है कि सामाजिक परिस्थितियों की जटिलता यों के कारणों में महत्व है -- सामाजिक कुरीतियां । उनकी धारणा है कि " हिन्दू की छोटी सी गृहस्थी में कूड़ा -- करकट तक जुटा रखने की बल है और उन पर प्राण से बढ़कर मोह । दस पांच गहनेन दो चार बर्तन, उनको बीसों बार बन्धक करना और घर में कलह करना यही हिन्दू-घरों में आये दिन के दृश्य हैं । जीवन का जैसे कोई लज्ज नहीं । पद झलित रहते -- रहते उनकी सामूहिक चेतना जैसे नष्ट हो गई है । अन्य जाति के लोग मिट्टी या चीनी के बर्तन में उत्तम स्निग्ध भोजन करते हैं । हिन्दी चांदी की थाली में भी सब घोल कर पीता । " १४ आर्थिक दृष्टिकोणसे यदि विचार तो " बिना वस्त्र के सैकड़ों नर कंकाल " १५ सामाजिक जीवन का अभिशाप हो रहे हैं । " हिन्दुओं में परस्पर तनिक भी सहानुभूति नहीं । मनुष्य, मनुष्य के सुख-दुख से सदा करने लगा ... है और उसका मापदंड " १६ बन गया है रूपया । समाज की ऐसी दयनीय स्थिति में भी प्रसाद ने शैला के माध्यम से एक सुधारवादी रूप उभारा है । उसके शब्दों में

१०. कंकाल, पृ० ७३

११ वही, पृ० १६३

१२. कंकाल, पृ० २३५

१३. वही, पृ० २०८

१४. वही, पृ० ५६

१५. वही, पृ० ५६

‘ जीवन का सच्चा स्वरूप विमल है, जिसमें ठोस मेहनत, ऋट विश्वास और सन्तोष से भरी शांति हँसती-खेलती है । ’^{१७}

प्रसाद ने समाज का यथावत चित्रण ही नहीं किया वरन् उन्होंने आदर्श सामाजिक व्यवस्था पर भी प्रकाश डाला । साथ ही उसमें बाधक परिस्थितियों पर असंतोष प्रकट किया । समाज में धार्मिक विचारधारा के सम्बन्ध में उन्होंने निर्जन के इस कथन से अपनी सहानुभूति प्रदर्शित की है कि — ‘ जब मैं स्वार्थियों को भगवान् पर भी अपना अधिकार जमाये देखता हूँ , तब मुझे हँसी आती है — जब उस अधिकार की घोषणा करके दूसरों को वे छोटा, नीच और पतित ठहराते हैं । ’^{१८} पर समाज में ऐसी स्थिति अधिक दिनों तक नहीं रह सकती । समाज का हर व्यक्ति जब इन स्वार्थ-परक मूल्यों से छुटकारा पाने का प्रयत्न करेगा तभी समाज के आदर्श रूप की प्रतिष्ठा हो सकेगी । कदाचित् इसी आदर्श समाज की भावना से प्रेरित होकर उनके द्वारा ‘ भारत संघ ’^{१९} की स्थापना कराई गई जिसका उद्देश्य था — आर्य संस्कृति का प्रचार, त्रेणुवाद , धार्मिक पवित्रतावाद, आभिजात्यवाद और जातिवाद की अत्यन्त उपेक्षा, ‘ यत्र नायास्ति पूज्यन्ते रम्यते तत्र देवता ’ की भावना का प्रचार और हर गिरि हूए को उठाना । तितली में भी प्रसाद ने आदर्श सामाजिक व्यवस्था की धारणा से प्रभावित होकर ही गांवों में बैक, चकबन्दी, पंचायत और बीज गोदामों के बुलवाने पर जोर दिया । जिससे गांव सम्पन्न हों । आदर्श समाज की नृष्टि हो सके और — ‘ सबके लिए सुख साधन का द्वार खुला हो ’ ।^{२०}

प्रसाद साहित्य के आधार पर यदि समाज पर पढ़ने वाले विदेशी प्रभाव को विश्लेषित किया जाय तो उनकी विचारधारा और भी स्पष्ट हो जाती है उनके अनुसार पाश्चात्य सभ्यता के सम्पर्क में आने के कारण भारतीय समाज की

१७. तितली, पृ० ३५

१८. कंकाल, पृ० २६१

१९. कंकाल, पृ० २३५

२०. कामायनी, पृ० १८४

विचारधारा में एक परिवर्तन कील पड़ता है। यूरोप की औद्योगिक क्रान्ति भारतीय समाज के लिए एक आकर्षक केन्द्र बन रही थी। भारत में भी विदेशी पूँजीपतियों द्वारा उद्योगधन्धे खुल रहे थे। पर इस औद्योगिक विकास के प्रथम चरण में ही विदेशियों द्वारा अपमान मिलने से भारतीय जनमानस जटुब्ध था।^{२१} पाश्चात्य प्रभाव से समाज में व्यक्ति चेतना जगती रही थी पर, राग देश पंक में सने^{२२} वातावरण में इसके पूर्ण विकास का अवसर न था। देश में हो रहे रेल, डाक, तार के विकास से समाज में एक नया वातावरण मिल रहा था। पर समाज में शिल्पकला को प्रोत्साहन न मिलने से उसका ह्रास हो रहा था। इसकी फलक 'प्रकृति-शक्ति तुमने यन्त्रों से सबकी छीनी, शोषण की जीवनी बना दी जर्जर फीनी'^{२३} — में भी देखी जा सकती है। कवि का यह दृढ़ विश्वास था कि विदेशी दासता की परिस्थिति अब अधिक दिनों तक नहीं चल सकेगी।^{२४}

प्रथम महायुद्ध में होने वाले नर संहार के कारण समाज युद्ध से त्रस्त हो गया था। कदाचित् उसे ही प्रसाद ने 'ओ पागल प्राणी तू क्यों जीवन खोता है'^{२५} में व्यक्त किया है क्योंकि उन्होंने 'जीने दे सबको, फिर तू भी सुल से जी ले'^{२६} की भावना का ही समर्थन किया है। प्रसाद की धारणा थी कि — तत्कालीन विदेशी शासन और संस्कृति के प्रभाव में 'समाज का अधिकांश पददलित और दुर्दशा ग्रस्त है, उसकी अभिमान और गौरव की वस्तु धरा पृष्ठ पर नहीं बची'।^{२७} कितने अनाथ यहाँ अन्न-वस्त्र विहीन, बिना किसी औषधि उपचार के मर रहे हैं।^{२८} तत्कालीन-वह कदाचित् यह स्थिति समाज में प्रथम महायुद्ध के अन्तर मन्दी तक की स्थिति का चोटन करता है क्योंकि प्रसाद की मृत्यु संवत् १९६४ में हो गयी थी।

२१: कामायनी, पृ० २०१

२२: कामायनी, पृ० २०५

२३: कामायनी, पृ० २१९

२४: कामायनी, पृ० २१०

२५: कामायनी, पृ० २१३

२६: कामायनी, पृ० २१३

२७: कंकाल, पृ० ७३

२८: कंकाल, पृ० २७६

तितली में प्रसाद ने योरोपीय सामाजिक व्यवस्था पर भारतीय सामाजिक व्यवस्था की विजय दिखायी है। इन्द्रदेव के साथ इंग्लैण्ड से आने वाली मिस शैला इसी की प्रतीक है। उसके अनुसार-- भारतीय समाज में ही जीवन का सच्चा स्वरूप मिलता है, जिसमें ठोस मिहनत, अटूट विश्वास और संतोष से भरी शांति हंसती खेलती है। लंदन की भीड़ से दबी हुई मनुष्यता में मैं ऊब उठी थी।^{२६} शैला भारतीय पहनावे के प्रति भी आकर्षित है।^{२७} वह विभिन्न भारतीय सामाजिक रीति-रिवाजों में शरीक होती है। बाथम और जान^{२८} तथा वाट्सन^{२९} भी भारतीय समाज के प्रति आकर्षित हैं। कंकाल का पादरी भी हिन्दू धर्म के व्याख्यान में शरीक होता है। यह तत्कालीन भारतीय समाज के प्रति योरोप का एक सहज आकर्षण कहा जा सकता है।

प्रसाद ने समाज पर द्वाये अंग्रेजी सभ्यता के आतंक का भी चित्रण किया है जिसमें तत्कालीन विचार धारा और उस पर पड़ने वाले प्रभाव की स्थिति का स्पष्टीकरण होता है। वाट्सन का कथन है कि -- स्वतंत्र इंग्लैण्ड में रह आने के कारण आप वाट्सन को हीवा नहीं समझते किन्तु मैं अनुभव करता हूँ यहाँ के लोग मेरी कितनी धाक मानते हैं। उनके लिए मैं देवता हूँ या राजास, साधारण मनुष्य नहीं। यह विस्मयता क्या परिस्थितियाँ से उत्पन्न नहीं हुई है।^{३०}

पाश्चात्य संस्कृति के प्रभाव में भारतीय समाज पर बढ़ती हुई यांत्रिक संस्कृति के बोझ को प्रसाद मानवता के विकास में बाधक समझते हैं जिसे उन्होंने **एकामना** (नाटक) में मात्र संकेत भर किया है।

प्रसाद : निष्कर्ष

१. सरकारी नौकरी की ओर युवक आकर्षित हैं पर साथ ही आत्म-

२६. तितली, पृ० ३५

२७. तितली, पृ० ११४

२८. तितली, पृ० ११५

२९. तितली, पृ० ११६

३०. कंकाल, पृ० ११४

सम्मान पर लगे के कारण उनका स्वामिमान आहत है ।

२. समाज में आर्थिक दुर्दशा की स्थिति सर्वत्र व्याप्त है । गरीबी के कारण समाज के अधिकांश लोग भोजन, वस्त्र और घर की समस्या को नहीं सुलझा पाते ।

३. तत्कालीन समाज में साश्चात्य भौतिक सम्यता के चकाचौंध के प्रति एक जिज्ञासा की भावना मिलती है । कालान्तर में भारतीय संस्कृति और समाज के प्रति विदेशियों का भी आकर्षण दीख पड़ता है ।

४. समाज की विचारधारा मूल समस्याओं के समाधान के सम्बन्ध में न होकर बाह्याढम्बर की ओर केन्द्रित हैं ।

५. सुधारवादी दृष्टिकोण के प्रति अविश्वास नहीं दीख पड़ता । आदर्श सामाजिक व्यवस्था की विचारधारा से प्रभावित होकर गांव में बैंक, चकबन्दी, पंचायत तथा अच्छे बीज गोदाम को खोलवाने की बात का समर्थन किया गया है ।

६. समाज में सबका जीवन सुख सुविधा सम्पन्न हो ऐसी आदर्श व्यवस्था की कामना की गयी है ।

पंत

पंत की विचारधारा में समाज के गहिरे रूप की प्रतिक्रिया भी सदैव मंगल कामना में सिक्त दीख पड़ती है । कवि समाज को सम्बोधित करते हुए कहता है कि समाज में " वैश्य जर्जर, अभाव, ज्वर पीड़ित जीवन-यापन से मनुष्य का जीवन गहिरे न हो । युग-युग के छाया भावों से त्रसित, मानव का मानव के प्रति मन संशंकित न हो । ^{३४} पर समाज के व्यक्ति ... " तन की चिन्ता में निशिदिन मात्र दे " ^{३५} तक ही सीमित रह गए हैं । निद्रा, भय, मैथुन, आहार ये चार पशु लिप्सार हैं जो उन्हें सर्वस्व सार-सी दीख पड़ती हैं । कवि का दृष्टिकोण है कि असामाजिक रूप से जीवन व्यतीत करना सामाजिक

३४. चिदम्बरा, पृ० ३६

३५. चिदम्बरा, पृ० ४१

दृष्टि से हानिकारक है क्योंकि ऐसी बालुका भीतों पर समाज के नव्यतंत्र का सृजन नहीं हो सकता ।

समाज में यदि परिस्थितियाँ से सबसे अधिक त्रस्त है तो वह मध्यम वर्ग का मानव । वह खोसली, मान्यताओं से अपने को लपेटे हुए है । अपने को जितना ही सुलभाने का प्रयत्न करता है वह उतना ही उलभता जाता है । कवि के शब्दों में " मध्यम वर्ग का मानव परिजनपत्नीप्रिय, व्यक्तित्व प्रसारक, परहित निष्क्रिय," ^{३६} यदि अमजीविका रूप में — अमिकों का — अभिभावक नवयुग का वाहक, (सच्चा) नेता (और) लोक प्रभावक ^{३७} होता तो समाज में मध्यम वर्ग की दयनीयता ऐसी न होती ।

कविकृष्णक समाज की गिरी स्थिति के प्रति भी पर्याप्त सहानुभूति रखता है । उसने कृष्णक समाज की दशा को 'वज्र मुढ़, हठी, ध्रुव ममत्व की मूर्ति, रुढ़ियों का चिर रक्षक, कर जर्जर, श्वा ग्रस्त, स्वल्प पैत्रिक स्मृति भू-धन, निखिल दैन्य' ^{३८} के रूप में चित्रित किया है । उसे इस बात का जाोभ है कि इस प्रयोगिक युग में कृष्णक — विश्व प्रगति अभिज्ञ, निज कूप तम में ही सीमित रह गया है । वह कृष्णकोंके उदाकर कार्य को 'पुण्य' की संज्ञा से अभिहित करता है । ^{३९} पर यह पुण्य इच्छा अभी पूरी होगी जब 'सामूहिक कृषि' ^{४०} द्वारा ग्राम्य समाज की सारी व्यवस्था कवि ने न केवल कृष्णक समाज वरन् समस्त ग्रामवासियों की आर्थिक स्थिति पर भी जाोभ प्रकट किया है । कदाचित् इसीलिए उसने कहा है कि — 'यहां युग-युग से अभिशासित, अन्न-वस्त्र पीड़ित असम्य, निर्बुद्धि, पंक में पालित लोग रहते हैं । यह मानव लोक नहीं, अपरिचित नरक है । वह आश्चर्य प्रकट करता है कि क्या इसी इन्ही फाड़-फूस के विवर में देश का जीवन शिल्पी निवास करते हैं, जिसके कीड़ों से रंगते घर के लोग अकथनीय कड़ता में गृह-सैत-मग हर जगह कलह के बीच अपनी विवशता भरी जिन्दगी बिता रहे हैं ।' ^{४२}

३६. चिदम्बरा, पृ० ५१

३७. चिदम्बरा, पृ० ५१

३८. चिदम्बरा, पृ० ५१

३९. चिदम्बरा, पृ० ५१

४०. चिदम्बरा, पृ० ५२

४१. चिदम्बरा, पृ० ५२

४२. चिदम्बरा, पृ० ६६

पंत की दृष्टि में समाज का एक ऐसा ढांचा है जिसमें वह पूरे समाज तंत्र को नया रूप देना चाहता है ।^{४३} जिससे पापों की जननी दरिद्रता मिटे और अधिवास, वसन आदि सभी मनुयोचित सुविधाएं समाज को उपलब्ध हो सकें । कवि को इस सामाजिक व्यवस्था के लक्ष्य को प्राप्त करने में पूर्ण आस्था है क्योंकि उसे मनुष्यत्व की ज़ामता^{४४} पर विश्वास है जिस पर आधारित उसे अभिनय लोक सत्य को इस भू पर स्थापित करना है ।^{४५} नंगे भूखों के क्रन्दन, निर्मम शोषण^{४६} और अन्ध रूढ़ियों को^{४७} नष्ट करना है । कवि के अनुसार नव मानवता (और नव समाज सृजन करने के लिए) एका^{४८} होने का यही समय है । वह नव सृजन करने के निमित्त ' जीवन की स्थितियों (को परिवर्तित परिवर्धित^{४९} करके आओ स्थितियों से लहें साथ-साथ आगे बढ़ें, भेद मिटेंगे निश्चय एक्य की होगी जय^{५०} की कामना करता है क्योंकि ऐसी स्थिति में ही नव जीवन , नव कर्म, वचन, मन^{५१} सृजित हो सकेगा ।

युगवाणी में कवि की यह स्पष्ट धारणा दीख पड़ती है कि बिना परिवर्तन के समाज में नव मानवतावादी विचारधारा की सृष्टि नहीं हो सकती । इस नये समाज की सृष्टि के निमित्त कर्मशील हाथों की आवश्यकता है । इसलिए पंत की वैयक्तिक चेतना इस बात की कामना करती है कि — जगजीवन में जो चिर महान् सौन्दर्यपूर्ण और सत्यप्राण है उसका सह प्रेमी बने उसे शक्ति मिले और मानव का परित्राण करे भय, संशय, अंधभक्ति, भेदभाव और अंधकार^{५२} को नष्ट कर एक बार फिर से वह समाज में नव जीवन का विहान ला सके ।

समाज में चली आ रही रूढ़ियों से कवि दुःख है । उसकी धारणा है कि इन जर्जित रूढ़ियों के कारण ही समाज और सामाजिक व्यवस्था उन्नति

४३ : चिदंबर, पृ० ८६

४४ : स्वर्णधूलि, पृ० १२

४५ : स्वर्णधूलि, पृ० १३

४६ : स्वर्णधूलि, पृ० ६०

४७ : स्वर्णधूलि २ पृ० २६

४८ : स्वर्णधूलि, पृ० २६

४९ : स्वर्णधूलि, पृ० १६

५० : स्वर्णधूलि, पृ० १८

५१ : स्वर्णधूलि, पृ० २४

५२ : युगपथ, पृ० २६

नहीं कर पाता । कदाचित् इसलिए — द्रुत भारी जगत के जीर्ण पग , है स्वस्त-
ध्वस्त है शुक्शीष् ५३ कह कर विकृत ५४ व्यवस्था के ध्वंस होने की कामना
करता है क्योंकि कवि का आत्मविश्वास है कि जो देख चुके जीवन निशीथ, वे
देखेंगे जीवन प्रभात । ५५ वह समाज में दीन-हीन, पीड़ित, निर्बल ५६ को जीवन
का सम्बल देना चाहता है । कवि काव्य भूमि में अपने को उस जग जीवन का
शिल्पी मानता है जिसमें जीवित वापी का स्वर है । ५७ उसका ध्येय एक आदर्श
समाज की सृष्टि है जिसमें — मनुज प्रेम से ... रह सके मानव ईश्वर का प्रतीक हो ५८
सिवा उसके उसे और कौन सा स्वर्ग धरा पर चाहिए । ५९

कवि के अनुसार समाज का एक बहुत बड़ा भाग अमजीवी वर्ग है जो
निर्माता श्रेणी द्वारा धन बल से शोषित है । पर दैन्य कष्ट कुंठित ... मूढ़
अशिक्षित होकर भी आधुनिक युग के सभ्य शिक्षितों से भी वह बहुत कुछ शिक्षित
है । कठोर अम के कारण गंदे गात-वसन उनके भले ही हैं पर स्नेह साम्य सौहार्द
पूर्ण तप से उसका मन पूर्ण रूप से पवित्र है । भूल प्यास से पीड़ित उसकी भरी
आकृति इस बात की कथा-कहती है कि जिसे पशु से भी मानव की कृति कहा जाता
था उन्हीं हाथों से युग की संस्कृति का निर्माण हो रहा है । ६०

लोक क्रान्ति का अग्रदूत, नव्य सभ्यता का उन्नायक शासक अमजीवी
आज भले ही शासित, भय, अन्याय, घृणा से पालित होकर दिन बिता रहा है
पर कवि का विश्वास है कि वह नवयुग की सृष्टि में सहायक है । ६१ पंत की
काव्य चेतना ने यह स्वीकार किया है कि समाज का नव-निर्माण बिना अमजीवियों
के जागरण के नहीं हो सकता । कदाचित् इसीलिए वह संदेश देता है कि जागो
अमिकों, बनो सचेतन, भू के अधिकारी हैं अमजन । ६२

५३ : युगपथ, पृ० ११

५४ : युगपथ, पृ० २०

५५ : युगपथ, पृ० १६

५६ : युगपथ, पृ० ३०

५७ : युगवाणी, पृ० १३

५८ : युगवाणी, पृ० १५

५९ : युगवाणी, पृ० १६

६० : चिदंबर, पृ० ५२

६१ : चिदंबर, पृ० ५२

६२ : चिदंबर, पृ० ५३

कवि नै समाज के नव निर्माण में न केवल श्रमिक की महत्ता को स्वीकार किया है वरन् नारी वर्ग में भी एक नयी चेतना एवं जागृति प्रदर्शित की है। उसकी धारणा है कि समाज में नारी वर्ग को एक नयी दृष्टि मिली। वह नारी परंपरागत शब्द की अर्थगत संज्ञा को भुलाकर नरों के संग बैठ जन-जीवन के कामकाज में हाथ बटा रही है। श्रम से याँवन का स्वस्थ फलकला आत्म सा तन लिए, कुल बधू सुलभ संरक्षण से वंचित होकर भी उसने स्वतंत्रता अर्जित की है।^{६३}

पंत युगीन समाज से संतुष्ट नहीं हैं, कदाचित् इसीलिए उन्होंने उसको ध्वंस कर नये समाज की श्रष्टि का वैचारिक संकल्प रखा। उनके अनुसार 'मैंने इस युग में अधिक महत्त्व भू-जीवन की उन्नति मंगल रचना को ही देना उचित समझा है, जिसमें व्यापक से व्यापक अर्थ में भगवत् गुणों का आवरण एवं भगवत् वास्तविकता का साक्षात्कार संभव हो सकता है'^{६४} क्योंकि आज के भू-व्यापी संघर्ष, विरोध, अनास्था, निराशा, विशाद तथा संहार की यही वास्तविकता है कि वह मानव समाज को नवीन मान्यताओं के क्षितिजों, नवीन जीवन बोध के धरातलों, तथा महत्तर सामंजस्य की भूमिकाओं की ओर अग्रसर करे।^{६५}

भारतीय समाज पर पढ़ने वाले विदेशी प्रभाव और उनकी प्रतिक्रिया का भी पंत ने बड़ा स्पष्ट चित्रण किया है। कवि के अनुसार विदेशी प्रभाव से यद्यपि समाजगत मान्यताओं में बड़ा परिवर्तन आया, 'प्राचीन जीर्ण मान्यताएं'^{६६} नष्ट हुई और सामाजिक जीवन को नयी दिशा मिली। पर समाज में आर्थिक व्यवस्था का उथल-पुथल उसे उन्नति की ओर अग्रसर न कर सका। इसका कारण कदाचित् शासक की शोषण योजना थी, जिसके कारण समाज का 'श्रमजीवी वर्ग, मूल, अशिक्षित, दैन्य-कष्ट-कुण्ठित'^{६७} रह गया। कृषक वर्ग 'कर जर्जर ऋण-ग्रस्त'^{६८} है। मध्य वर्ग आत्म वृद्ध, संकीर्ण हृदय, पाप-पुण्य संव्रस्त, धी दपी, अति विवेक से निर्मल हो गया है।^{६९} उधर धनपति, जन के श्रमबल से पोषित, दुहरे जाँक से जग के सारे समाज का शोषण कर रहा है। उसके समझ नैतिकता के परिचय का कोई मूल्य नहीं। नारी उनके लिए श्रेया की क्रीड़ा-कंदुक है और

६३. ग्राम्या, पृ० ८४

६४. चिदंबर, पृ० ३२

६५. चिदंबर, पृ० ३३

६६. शिल्पी, पृ० ५५

६७. चिदंबर, पृ० ५२

६८. चिदंबर, पृ० ५१

६९. चिदंबर, पृ० ५१

और अहमन्य, मूल, अर्थबल के व्यभिचारी इन धनपतियों से मानवता लज्जित हो रही है क्योंकि उनके दपी, हठी, निरंकुश, निर्मम, कलुषित, कृत्स्न, कर्मों से समाज लांछित हो रहा है। ^{७०} भारत का ग्रामीण समाज भी पाश्चात्य भौतिक सम्यता और उसकी स्वार्थ-परक नीति से शोषित हो रहा है। गांव के महाजनों के कारण त्रस्त किसान व्याज की काँड़ी-काँड़ी न दे पा सकने के कारण घर-द्वार भी लो बैठता है ^{७१} और समाज में मिथ्या मूल्य का चतुर्विध प्रचार हो रहा है और गत् सत्य मानव के लिए घोर घृणा की वस्तु बनता जा रहा है। मिथ्या नैतिकता, मिथ्या आदर्श, जन-पीड़न, हित-शोषण के लिए उद्धत हैं। ^{७२} समाज में पाश्चात्य प्रभाव के कारण 'सत्य विषमताएँ हैं, प्रतिहिंसा है, श्रुप्त पिपासा है, तृष्णा' ^{७३} शेष रह गयी है।

कवि की धारणा है कि महायुद्धों के प्रभाव में 'रक्त से लथ-पथ जन मन' ^{७४} 'दारुण मेघों की घटा छा रही है। समाज के प्रांगण पर भीषण विनाश की परछाइयाँ झूल रही हैं। ^{७५} 'छास की शक्तियाँ आत्मनाश के लिए तत्पर हैं' ^{७६} यही कारण है कि कवि का मन ^{७७} समाज की विभीषिका से आक्रान्त है।

'ज्योत्सना' के इंदु का कथन भी प्रकारान्तर से पंत की ही विचार-धारा का समर्थन करता है कि समाज से 'मानवीय भावनाएँ धीरे-धीरे लुप्त होती जा रही हैं। प्रेम-विश्वास, सत्य-न्याय, सहयोग और समत्व, जो मनुष्य आत्मा के देव भोजन हैं, एकदम दुर्लभ हो गये हैं। पशु बल, घृणा, द्वेष और अहंकार सर्वत्र आधिपत्य जमाए हैं। अंध-विश्वासों की और अंध-निराशा में चारों जाति-भेद, वर्णभेद, धर्म-भाषा-भेद, देशाभिमान, वंशाभिमान, दानवों की तरह.... साकार रूप धारण कर मानवता के जर्जर हृदय पर तांडव-नृत्य कर रहे हैं। विश्वास का विशाल आंगन, राष्ट्रवादों की व्योमचुंबी भित्तियों से अनेक संकीर्ण

७०. चिदंबर, पृ० ५१

७१. चिदंबर, पृ० ७१

७२. रजत शिखर, ६१

७३. रजत शिखर, ६१

७४. उत्तरा, ३३

७५. उत्तरा, ५

७६. उत्तरा, ५

७७. उत्तरा, ७

धाराओं में विभक्त हो गया है, जिनके शिखर पर दिन-रात विनाश के बादल धुंआ धार मंडरा रहे हैं। अर्थ और शक्ति के लोभ में पड़ कर, संसार की सम्यता ने मनुष्य जाति के उन्मूलन के लिए संहार की इतनी अधिक सामग्री शायद ही कभी एकत्रित की होगी। ७८

कवि ने विदेशी शासन से भारतीय समाज की स्वतंत्रता के लिए चल रहे तत्कालीन समाज में महात्मा गांधी के आन्दोलन का समर्थन किया है। ७९ साथ ही स्वतंत्रता के अनन्तर भावी समाज को स्वर्णयुग का द्योतक बताया है। ८० पर स्वतंत्रता के अनन्तर उसका स्वप्न पूरा न हो सका और उसने इस बात का भी स्पष्टीकरण किया कि ग्राम समाज को जीवन देने की योजना अब तक पूरी नहीं हो सकी है। ८१

यदि पूरे सामाजिक परिप्रेक्ष्य में देखें तो कहा जा सकता है कि उसके अनुसार सम्यताओं के संघर्ष से ही हमारे नवीन युग का जन्म हुआ। पाश्चात्य-जड़वाद की मांसल प्रतिमा से पूर्व के अध्यात्म प्रकाश की आत्मा भर एवं अध्यात्म-वाद के अस्थि-पंजर में भूत या जड़ विज्ञान के रूप रंग भर उसने नवीन युग की सापेक्षतः परिपूर्ण मूर्ति का निर्माण किया है। ८२ इस सत्य से भी भारतीय समाज का प्रत्येक सदस्य परिचित है कि हृदय की शिरा में ही हमारी विश्व-संस्कृति के मानव-प्रेम एवं समस्त जीव-कल्याण के मूल अंतर्हित हैं। ८३

पंत के दृष्टिकोण से भारतीय समाज की आदर्श रूपरेखा इस बात का संकेत करती है कि आधुनिक भारतीय समाज में "मानव प्रेम के नवीन प्रकाश में राष्ट्रीयता, अन्तराष्ट्रीयता जाति और धर्म के मूल-प्रेम सदैव के लिए तिरौहित हो गये। इस समय देश जाति के बन्धनों से मुक्त मनुष्य केवल मनुष्य है, स्त्री-पुरुष का संबंध भी भव पापों की बैड़ी या मनुष्य जीवन का बन्धन नहीं रहा। वह एक

७८. ज्योत्सना २ पृ० २६

७९. लोकायत, पृ० ५४, ८४

८०. लोकायत, पृ० ५६

८१. लोकायत, पृ० १६२

८२. ज्योत्सना, पृ० ७८

८३. ज्योत्सना, पृ० ८७

स्वाभाविक आत्मसमर्पण और जीवन की मुक्ति का साधन बन गया है।^{८४}
 यह पाश्चात्य-प्राश्चात्य विचारधारा के रूप में अद्भुत भारतीय समाज का सर्व-
 श्रेष्ठ रूप है। इस समाज के निर्माण में कवि अतीत की ओर भी मुखापेक्षी है।
 उसके अनुसार प्राचीन संस्कृतियों के बुझते हुए अंगारों से हमारे नवीन प्रकाश की
 लौ उठी है, उन्हें हमें सम्मान की दृष्टि से देखना चाहिये, नहीं तो भारतीय
 समाज के इस अखंड पूर्ण जीवन के अखंडनीय सत्य को नहीं समझ सकेंगे।^{८५} अतः
 कवि नव समाज के निर्माण का वैचारिक संकल्प रखता है। वह अतीत के मूल्यों
 की सहायता से वर्तमान भारतीय समाज की धारणा के अनुकूल समाज में नव
 समाजवादी धारणा की स्थापना करना चाहता है। जिसमें सभी सुख-सुविधा
 सम्पन्न रुढ़िमुक्त नव मानवता वादी स्तर तक जीवन विता सके। यह कवि की
 वैचारिक उपलब्धि कही जायेगी।

पंक्त : निकर्ष

१. समाज की स्थिति गिरी हुई है।
२. कृषक की स्थिति अच्छी नहीं है। यह तभी सुधर सकती है जब
 सामूहिक खेती द्वारा कायाकल्प होगा और उन्हें अन्य दूसरी सुवि-
 धाएं उपलब्ध की जायेंगी।
३. शहर से ग्राम्य की स्थिति अधिक दयनीय है। वहां मानव शिशु
 पशु-सा जीवन व्यतीत कर रहे हैं।
४. स्त्री, पुरुष के समकक्ष हैं।
५. नये समाज के निर्माण के निमित्त विपरीत परिस्थितियों से संघर्ष
 के लिए आह्वान किया गया है। कवि का दृढ़ विश्वास है कि
 समाज में परिवर्तन होगा।
६. नव-निर्माण बिना अपजीवियों के नहीं हो सकता क्योंकि अमिक
 ही भू के अधिकारी हैं।
७. पाश्चात्य विचारधारा के प्रभाव में समाज में प्रतिहिंसा, तृष्णा
 एवं नाना जटिलताएं बढ़ती जा रही हैं।

८. पराधीनता के बंधन खुल गए हैं। पर देश की स्वतंत्रता के बाद भी समाज से अपेक्षित उन्नति पूरी नहीं हो सकी है।

९. भावी आदर्श समाज हर संकीर्णताओं से मुक्त होगा। वह नव-मानवतावादी मूल्यों पर स्थापित होगा।

निराला

निराला काव्य पर यदि एक सम्यक् दृष्टि डाली जाय तो कहा जा सकता है कि वह सामाजिक विषमताओं के कट्टर विरोधी थे और सम-सामयिक समाज से संतुष्ट नहीं थे। उपेक्षित और दलित वर्ग के प्रति उनकी गहरी सहानुभूति थी। समाज में व्याप्त अन्धविश्वास और रूढ़िवादिता को तोड़ने का उन्होंने वैचारिक संकल्प रक्खा क्योंकि इसके बिना समाज में गंगा-जल-धारा की प्राप्ति संभव नहीं^{८६}। कवि की धारणा है कि समाज दीनता की स्थिति में है।^{८७} यह 'दीन' पूरे समाज में मध्य और निम्न वर्ग का प्रतीक है। उत्पीड़न की नग्न निरंकुश सदा की जाने वाली क्रीड़ा से उसका हृदय भग्न हो गया है। पर अन्तिम आशा की प्रतीक्षा में स्पन्दित हम-सब के प्राणों में अपने उर की तप्त व्यथाएं, ज्जीण कण्ठ की कलण कथाएं - इन सबका भूक होकर सहा जाना और अन्तर की स्फुट भाषा में कहा जाना कि यहाँ - उत्पीड़न का राज्य है, केवल दुःख ही दुःख उठाना है, और यहाँ शूर कहलाते हैं, समाज में केवल स्वार्थ ही स्वार्थ है, स्वार्थ की ही गहरी निद्रा में जगत का जागरण, अन्त, विराम और मरण होता है। यहाँ पारस्परिक संबंधों में घात-प्रतिघात, उत्पात यही दिन और रात का जग-जीवन है। यही मेरा इनका-उनका सबका स्पन्दन और हास्य से मिला हुआ क्रन्दन है।^{८८} यह कवि की सामाजिक विचार-धारा का एक पक्ष विश्लेषित करता है।

रानी और कानी के माध्यम से समाज में विकलांग नारी की समस्या उठायी गयी है और उसकी दयनीयता प्रदर्शित करते हुए यह धारणा स्पष्ट की

८६: अनामिका, पृ० १३७

८७: अपरा, पृ० १२६

८८: अपरा, पृ० १२६

की गयी है कि विकलांग नारी का जीवन समाज के लिए एक बोझ की तरह है। पर कवि को ऐसे लोगों से पर्याप्त सहानुभूति है इसमें संदेह नहीं किया जा सकता^{८६} समाज में इस तरह के लोग हैं जो मात्र दूसरों को धोखा देकर अपना उल्लू सीधा करते हैं। कवि ने ऐसे लोगों की मनोवृत्ति प्रदर्शित करने के लिए 'मास्को हाये-लाग्स' के श्रियुत गिहवानी जी को एक टाईप के रूप में चित्रित किया है। वे अपने को सोशलिस्ट कहते हैं। देश के पिछड़ेपन की बात करते हुए अपने को प्रबुद्ध नेता साबित करना चाहते हैं। साथ ही लोगों पर झूठा रहसान जताकर मनमाना रूप्या रेंटने की बात सोचते हैं। साहित्य सेवा की आड़ में पूंजी जुटाने की बात सोचते हैं। पर स्वयं साहित्य की गतिविधि से नाममात्र से भी परिचित नहीं हैं। सीधी भाषा नहीं लिखने आती और दूसरों द्वारा संशोधित गंदा साहित्य छाप, साहित्य को पैसा रेंटने का एक व्यवसाय बनाना चाहते हैं।^{८७}

ग्राम समाज की स्थिति भी बड़ी दयनीय है। कवि के अनुसार गांव में अपढ़ जनता को सताया जाता है। उनसे पुलिस विभाग के लोग नाजायज फायदा उठाते हैं। सीधे-सादे ग्रामीणों पर अत्याचार कर उन्हें आक्रान्त करते हैं। इसे उसने 'कुत्ता भाँकने लगा' में स्पष्ट रूप से व्यक्त किया है। कवि की विचारधारा में इन सताये ग्रामीणों के प्रति पर्याप्त सहानुभूति देखने को मिलती है। डिप्टी साहब के दौरे पर आने पर जमींदार के सिपाही जब बेगार वसूल करते हैं तो बात बढ़ने पर किसानों से फगड़ा हो जाता है और किसान बेगार नहीं देते तो धानेदार के सिपाही दाम दे-देकर माल ले जाते हैं।^{८९} यहां कवि ने कदाचित्त यह दिखाया है कि समाज में अत्याचार तभी तक होता है जब तक उसे सहन किया जाता है। कवि ने वैचारिक उपलब्धि के रूप में तत्कालीन समाज पर होने वाले अत्याचार और उस अत्याचार के सहनशीलता के अनन्तर विद्रोह तथा उसका समाधानात्मक रूप भी कविताओं में स्पष्ट रूप से व्यक्त किया है। अत्याचार का प्रतिकार और विपरीत परिस्थितियों से संघर्ष की निराला की वैचारिक उपलब्धि उनके पात्रों में भी स्पष्ट रूप से प्रतिबिम्बित होती है। उनके अनुसार अब जमींदार के सिपाहियों का गुला दरवाजे पर गढ़ा कर तो

जाता है ^{६२} पर इसका प्रभाव नहीं पड़ता । किसानों में साहस और आत्म-विश्वास के कारण अब भूंगुर जैसा व्यक्ति भी जमींदार के अत्याचार के विरुद्ध सत्य कह सकता है कि "जमींदार ने गौली चलायी है" ^{६३}

कवि के अनुसार भिन्न वर्ग समाज में अभिज्ञाप की तरह है। उसने इस वर्ग के प्रति अपनी पूरी सहानुभूति व्यक्त की है । साथ ही उसकी स्थिति पर जोर प्रकट किया है । ^{६४} स्त्री समाज पर दृष्टिगत करते हुए कवि कहता है कि उसे पति की तरह अधिकार नहीं प्राप्त है । वह चिरकालिक बंधनों में सीमित मात्र सोने से अपने को संतोष रखती हुई गृह तक ही सीमित है । उसे अधिकार प्राप्त करने की भी अधीरता नहीं । उसे कोई चाह नहीं, विषय-वासना की उसे परवाह नहीं क्योंकि वे उसके लिए तुच्छ हैं । उसकी साधना का उत्कर्ष केवल पति तक ही सीमित है । ^{६५} "किसान की नयी बहू की आँखें" ^{६६} में भी कुछ ऐसी ही विवशता दीख पड़ती है । कदाचित् आर्थिक स्थिति की दयनीयता के कारण वह कभी अपने सपने साकार नहीं कर सकी । भिन्न की तरह किसान की बहू भी समाज की एक वर्ग की दयनीयता का प्रतिनिधित्व करती है ।

निराला ने समाज की न्याय व्यवस्था के सम्बन्ध में भी अपने विचार व्यक्त किये । उसके अनुसार सामान्य व्यक्तियों को न्याय प्राप्त करने में परेशानी उठानी पड़ती है जिसके जिम्मेदार न्याय व्यवस्था से सम्बन्धित कर्मचारी हैं । वे मतलब के साथ होते हैं । जहाँ कहीं मौका देखते हैं लूटने से बाज नहीं आते हैं । ^{६७}

निराला के साहित्य में उनकी सामाजिक विचार धारा के साथ ही साथ उनकी राजनीतिक चेतना का रूप भी स्पष्ट मिलता है । उनके अनुसार तत्कालीन समाज में विदेशी शासन के विरुद्ध एक वैचारिक प्रतिक्रिया दीख पड़ती है । समाज जागृत हो रहा था । कांग्रेसी नेता गाँव-गाँव घूमकर स्वराज्य की चेतना भर रहे थे । ^{६८} पर कवि ने दो प्रकार के नेताओं का उल्लेख किया है । एक तो वे जो भूंगुर और चतुरी चमार की तरह मध्यम वर्ग के हैं । गाँव में रहते हैं । दूसरे

६२. नये पते, पृ० ८४

६३. नये पते, पृ० ५७

६४. अपरा, पृ० ६६

६५. परिमल, पृ० १६१

६६. अनामिका, पृ० १४६

६७. नये पते, पृ० ११

६८. नये पते, पृ० ५६

विदेशों में पड़े हुए धनी मानी नेता जिनका जीवन शहरों में ही बीता है। वे राजनीति को उपेक्षा के रूप में देखते हैं और देश के प्रति सच्चा अनुराग नहीं रखते। पहले वर्ग के नेताओं में सच्चाई है, आत्मबल है। वे अत्याचार के विरुद्ध दौ टुक जात करते हैं। जब कि दूसरे वर्ग के नेताओं में मात्र दिखावा और वाह्याढम्बर है। वे जमींदार के वाहन, परदेश में कोहियों के नौकर और महाजनों के दबैल हैं। स्वत्व खोकर विदेशी माल बेचते हैं, भाषाएँ देते हैं और घूस तथा डंडे से अचने के लिए जनता के बीच जाकर देश प्रेम की बातें करते हैं। नेता बनते हैं। इनके द्वारा मुत्क में अफीम, भांग, गांजा, चरस, चंदू, चाय तथा देशी और विदेशी शराब बिकती है।^{६६} निराला की धारणा है कि जब तक देश की बागडोर ऐसे नेताओं के हाथ में रहेगी समाज का कल्याण नहीं हो सकता।

अनामिका, बेला और कुकुरमुता की कवितारं धनी वर्ग के प्रति निराला की आस्था को नहीं व्यक्त करतीं। कदाचित् इसका कारण यह है कि कवि की दृष्टि में वे शोषणकर्ता हैं। समाज की दयनीय स्थिति भी धनी वर्ग को अपनी और प्रभावित नहीं कर पातीं। एक और लोग भूखों मरते हैं, दूसरी ओर उनकी शान-शौकत में कोई फर्क नहीं पड़ता। नवाब फारस से अपनी बाड़ी के लिए गुलाब मंगवाते हैं। घर को ही गजनी का मनोहर बाग बनवाते हैं।^{१००} राजपुत्रों के समस्त विधाधर अनुचर की तरह लगे रहते हैं। पत्रिकाओं में उनके जीवन चरित्र, अग्रलेख में विशाल चित्र सहित छपते हैं। मात्र लक्ष्मण-पति का कुमार ही उच्चशिक्षा प्राप्त करता है। धनाढ्य लोग देश की नीति पर एकाधिकार रखते हैं। जनता उन्हें ही राष्ट्रपति चुनती है। साहित्य सम्मेलन भी ऐसे ही लोगों को सभापति पद देता है। विदेश में उनका लड़का लार्ड के साइलेंटों के साथ दावर्तों के विहार किया करता है। हजारों रूपए माहवारी खर्च करता है।^{१०१} कवि ऐसे समाज से संतुष्ट नहीं है क्योंकि उसके रुढ़िग्रस्त रूप ने अपने विकास की संभावना खो दी है कदाचित् यही कारण है कि वह समाज में प्रवेगिक परिवर्तन का वैचारिक संकल्प रखता है और जागो फिर एक बार^{१०२} की कामना द्वारा समाज में एक नयी चेतना भरना चाहता है। उसका दृढ़ विश्वास है कि - आज अमीरों की हवेली

६६. नये पते, पृ० ६६

१००. नये पते, पृ० १०१

१०१. कुकुरमुता, पृ० १

१०२. अपरा, पृ० १६

किसानों की पाठशाला होगी और धोबी, पासी, चमार, तेली जैसे दलित लोग ही सामाजिक व्यवस्था का नया रूप देने के लिए अंधेरे का ताला खोलेंगे।^{१०३}

नव समाज की रचना में कवि ने नारी को भी सृजन में तत्पर दिखाया है। वह भावी समाज की अट्टालिका के ईंटों का निर्माण कर रही है। भुलसती धूप में पसीने से श्लथ होकर भी अनवरत कर्म रत है।^{१०४}

कवि समाज के प्रति आस्थावान् है। उसे समाज के सदस्यों से पर्याप्त सहानुभूति है। वह पार्थना-परक गीतों में भी प्रभु, दलित जन पर करी करुणा^{१०५} की याचना करता है। नहीं तो 'नाचो हे रुद्र ताल, आंचो जग खू अराल। भरे जीव जीर्ण-शीर्ण। उद्भव हो नव प्रकीर्ण करने को पुनः तीर्ण हो गहरे अन्तराल'^{१०६} की कामना करता है जिससे गहिरा समाज का विनाश हो और प्रलय के अनन्तर — 'फिर नूतन तन लहरे, कुसुल गन्ध-वन छहरे, उर तरु-तरु का छहरे, नव मन सार्य-सकाल'^{१०७} — द्वारा नव समाज की श्रृष्टि हो सके।

निराला ने अपने गद्य साहित्य में समाज पर पड़ने वाले पाश्चात्य प्रभाव का भी प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से वर्णन किया है। 'सुसुल की बीबी' में —
See the hunter... has caught the hindoo's fair head in a noose of hair
 (शिकारी ने हिन्दुओं के सर को बालों के फन्दे में फाँस लिया है।)^{१०८} से भी इसी मनावृत्ति की ओर प्रकाश पड़ता है। अंग्रेजों के प्रभाव में विदेश जाकर उच्च-शिक्षा प्राप्त करना समाज में आदर की वस्तु थी। पर विदेश जाकर वही शिक्षा प्राप्त करते थे जो धनवान् थे क्योंकि सत्स्रों के मासिक व्यय^{१०९} सामान्य जन के लिए सुलभ नहीं था। निरुपमा का 'कुमार' भी लंदन से डी-लिट् करके आता है पर अपनी साधनहीनता के कारण बैरोजगारी का शिकार होता है। यह समाज की विह्वलता ही कही जायगी। दूसरी ओर तत्कालीन समाज में विदेशियों से शिक्षा ग्रहण करना सम्मान की वस्तु होने के कारण ही सर्वेश्वरी ने कैथरिन

१०३. बेला, पृ० ७०

१०४. अपरा, पृ० २०, २१

१०५. अपरा, पृ० १८

१०६. आराधना, पृ० ५५

१०७. आराधना, पृ० ५५

१०८. देवी, पृ० ४८

१०९. अपरा, पृ० ६३

को कनक के अभिभावक के तौर पर कुछ दिनों के लिए नियुक्त कर दिया था । कैथरीन भी पश्चिमी आर्ट, नृत्य, गीत और अभिनय की शिक्षा प्राप्त करने के लिए कनक को योरोप जाने की सिफारिश करती है ।^{११०} उपर्युक्त अंश उनकी दृष्टि में तत्कालीन सामाजिक मनोवृत्ति को व्यक्त करता है क्योंकि उस समय देश में उच्च-शिक्षा उपलब्ध नहीं थी । समाज शिक्षा के लिए शासित सरकार और उसकी नीति का ही सुझावपेक्षा था । मानसिक रूप से गुलाम बनाने के लिए विदेशियों ने देश की उच्च शिक्षा प्रणाली एकदम नष्ट-सी कर दी थी । उस समय स्थिति यह थी कि — इटली, जर्मनी, फ्रांस, इंग्लैण्ड और अमेरिका आदि देशों से शिक्षा-त्कीर्ण पदवियों से हीरे का हार पहनकर स्वदेश लौटे । बैरिस्टर हुए । दो करोड़ रूपया अर्जित किया अंत में दस लाख देश को दान कर कोने-कोने तक^{१११} नाम की हवस ही समाज की मनोवृत्ति बन गयी थी । जमींदार, पुलिस, कबेहरी, समाज में सभी जगह^{११२} मनुष्य उपकार के गुणों से हीन दीख पड़ता था । समाज विदेशियों की नकल कर रहा था । गुमराह भारतीय पदाधिकारी ही भारतीय समाज को पीस रहे थे ।^{११३}

कवि के अनुसार आर्थिक दृष्टिकोण से भारतीय समाज को विदेशी सरकार ने पेटवाली जो मार दी है उससे वे अभी सदियों तक पेट पकड़े रहेंगे ।^{१०४} इसका कारण यह था कि स्वयं उन्हीं के शब्दों में आजादी के पूर्व देश में विदेशी व्यापारियों के कारण अपना व्यवसाय नहीं रह गया । हम उन्हीं के दिए कपड़े से अपनी लाज ढकते हैं, उन्हीं के आड़ने में हुंहर देखते हैं, उन्हीं के सेण्ट, पाउडर, लेबेण्डर, ड्रीम लगाते हैं, उन्हीं के जूते पहनते हैं, उनकी ही दियासलाई से आग जलाते हैं । ब्राह्मण की आन गई, जात्रिय का वीर्य गया, वैश्य का व्यापार चौपट हुआ ।^{११५} तात्पर्य यह है कि आजादी के पूर्व विदेशी नीति के कारण समाज गरीब होता जाता था । देशवासियों के उद्योग छिटपुट थे परन्तु जो बड़े उद्योग थे उसका अधिकांश मुनाफा विदेशियों के हाथ जाता था ।^{११६} देश के थोड़े उद्योगपति अमीर होते जा रहे थे और शेष अमिक वर्ग गरीबी के प्रभाव में पिसते जा रहे थे ।

११०. अक्षरा, पृ० १०८

१११. अक्षरा, पृ० ४६

११२. अक्षरा, पृ० ४७

११३. चोटी की पकड़, पृ० १५

११४. अक्षरा, पृ० १७२

११५. चोटी की पकड़, पृ० १६७

११६. चोटी की पकड़, पृ० ४२

समाज में भाषा की दृष्टि से भी वही उच्चारण, वही अंग्रेजियत^{११७} दीख पड़ती थी। स्वदेशीपन^{११८} की अवहेलना हो रही थी। सुकुल जैसा भारतीय सामाजिक संस्कारों से प्रभावित व्यक्ति भी एम०ए० के अनन्तर क्रिश्चियन^{११९} होने के आलावा दूसरा अस्तित्व ही नहीं रखता और उसके सामान्य व्यवहार में भी

— food morning poet of vers libre १२० तथा अन्यत्र *House of Commons* १२१

और *Religion of man* १२२ जैसे अंग्रेजी शब्दों का व्यवहार कदाचित मानसिक दासता का ही परिचायक है। निराला ने समाज में विदेशी सत्ता से चल रहे स्वतंत्रता संघर्ष तथा समाज की जागरूकता पर भी प्रकाश डाला।^{१२३} इस प्रकार उन्होंने नए समाज के निर्माण और समाज के जर्जरित रूप पर चोट कर उसमें एक सुधारात्मक दृष्टिकोण भी व्यक्त किया जो कि निराला की वैचारिक उपलब्धि कही जा सकती है।

निराला : निष्कर्ष

१. सामाजिक विषमताओं का कटु विरोध मिलता है।
२. दलित, पीड़ित और विकलांग व्यक्तियों से पूरी सहानुभूति व्यक्त की गयी है।
३. कतिपय धूर्त साहित्य को मात्र पैसा रेंठने का साधन बनाना चाहते हैं।
४. जमींदार और पुलिस कर्मचारी ग्रामीण जनता पर अत्याचार करते हैं।
५. नारी को पुरुष की तरह सामाजिक अधिकार प्राप्त नहीं थे और कालान्तर में उन्हें नये समाज के निर्माण में भी योगदान देते हुए चित्रित किया गया है।
६. ग्रामीणों में अत्याचार के प्रति विद्रोह और शासन का डट कर विरोध उनके नैतिक साहस का परिचायक है।
७. भिन्न वर्ग समाज के लिए अभिशाप है।

११७. बांटी की फकड़, पृ० ४१
११८. बांटी की फकड़, पृ० ६६
११९. देवी, पृ० ५६

१२०. देवी, पृ० ५०
१२१. चतुरी चमार, पृ० ६
१२२. :: :: ६३ १४

८. समाज में दो प्रकार के नेता हैं — पहले भारतीय संस्कृति में पले देश प्रेमी। दूसरे विदेशी संस्कृति में पले नेतापन को ही पेशा मानने वाले स्वाधीन लोग। स्पष्ट धारणा व्यक्त की गई है कि जब तक ये स्वाधीन नेता रहेंगे तब तक देश का कल्याण नहीं हो सकता।

९. पुरानी रूढ़ियों से जर्जरित सामाजिक व्यवस्था में सुधारकर नयी सामाजिक व्यवस्था के निर्माण का वैचारिक संकल्प मिलता है।

१०. समाज विदेशी प्रभाव से आक्रान्त है पर सामाजिक चेतना से यह प्रभाव क्रमशः घटता जा रहा है।

११. कवि ईश्वर से भी प्रार्थना करता है कि वह समाज की बुराइयों को दूर कर दे।

महादेवी

महादेवी के काव्य साहित्य को विश्लेषित करें तो उनकी समाज संबंधी धारणा स्पष्ट हो जाती है। उनके स्वर में तत्कालीन समाज के प्रति असंतोष की झलक दीख पड़ती है। यह असंतोष समाज की अव्यवस्था के प्रति है। 'प्यासे सुले अधर', 'जर्जर जीवन', 'मुफ्तायी हुई पत्तकों से भरते आंसू कण', 'दुःख की छूट पीती' ठंडी सांसों से युक्त जिंदगी और 'तरसे जीवन शुक्' की स्थिति अविकसित एवं त्रस्त समाज की स्थिति का चोखन करता है।^{१२४} कदाचित् यही संकेत समाज की स्थिति से अपरिचित 'बेसुध रंग रत्नियां' ^{१२५} मनाने वालों के प्रति भी किया गया है। महादेवी समाज में ऊंच-नीच, वर्ग भेद या किसी भी विभाजन का विरोध करते हुए 'सब आँखों के आंसू उजले, सबके नयनों में सत्य पला' ^{१२६} का ही समर्थन करती हैं।

काव्य के अतिरिक्त गद्य साहित्य से भी उनकी समाज विषयक धारणा पर प्रकाश पड़ता है। उनके अनुसार समाज में आजीविका के लिए छोटी

१२४: यामा, ६६

१२५: यामा, १५०

१२६: दीपशिखा, पृ० २७

से छोटी नौकरी करनी पड़ती है। इसके अतिरिक्त उस व्यक्ति का जैसे कोई स्वतंत्र व्यक्तित्व ही नहीं रह जाता। इतना होने पर भी व्यक्ति अपनी आय से पत्नी तक को संतुष्ट नहीं कर पाता।^{१२७} समाज में 'आभिजात्य वर्ग' का गर्व^{१२८} और निम्नवर्ग की दयनीय स्थिति एक ऐसी विभाजक रेखा का काम करती है जिसके कारण नाना विषमताएँ जन्म लेती हैं। महादेवी इससे असंतुष्ट दीख पड़ती हैं। अंधा अलोपी^{१२९} बदलु कुम्हार^{१३०} और लक्ष्मण की गरीबी^{१३१} समाज की आर्थिक दयनीयता को प्रकट करती है। समाज में विधवा कुलबधू पर तरह तरह के अत्याचार किये जाते हैं।^{१३२} पुरुष पत्नी रख कर दूसरी शादी करता है और पत्नी अपनी जिम्नदगी पुरुष के हाथों में समर्पित कर देने के बाद भी किसी समानाधिकार की मांग नहीं कर सकती। यही बात बृद्ध विवाह के संबंध में भी कही जा सकती है।^{१३३} वस्तुतः उपर्युक्त दोनों ही बातें सामाजिक अधिष्ठाप की धोतक हैं। ग

ग्राम समाज में शिक्षा की समस्या एक प्रश्न चिह्न की तरह है। इसके लिए जो कुछ भी हुआ वह अपर्याप्त-सा है।^{१३४} जहाँ तक समाज पर विदेशी संस्कृति के प्रभाव का प्रश्न है महादेवी के अनुसार 'शताब्दियों से विदेशी संस्कृतियों से प्रभावित होने के पर भी भारतीय समाज में कुछ ऐसे तत्व रह गए हैं जो भारतीय समाज के मूलभूत तत्वों की सुरक्षा में प्रयत्नशील हैं चाहे वह सत्य ब्रूयात को सिद्धान्त रूप में जान कर^{१३५} या 'एक निर्दोष के प्राण बचाने वाला असत्य, उसकी हिंसा का कारण बनने वाले सत्य'^{१३६} की श्रेष्ठता की बात क्यों न हो। उनके अनुसार भारतीय समाज में एक क्रूर स्वामी की आज्ञा का पालन करने

१२७. अतीत के चलचित्र, पृ० ७

१२८. अतीत के चलचित्र, पृ० ८६

१२९. अतीत के चलचित्र, ६०

१३०. अतीत के चलचित्र, १ पृ० १०४

१३१. अतीत के चलचित्र, पृ० १३०

१३२. अतीत के चलचित्र, पृ० १६

१३३. अतीत के चलचित्र, पृ० ५४

१३४. अतीत के चलचित्र, पृ० ६७

१३५. जूँसला की कड़ियाँ, पृ० १४५

१३६. जूँसला की कड़ियाँ, पृ० १४५

वाले सेवक से उसका विरोध करने वाला अधिक स्वामिभक्त कहलायेगा और एक दुर्बल पर अन्याय करने वाले अत्याचारी को जामा कर देने वाले क्रोधाजित से उसे दण्ड देने वाला संसार में अधिक उपकार कर सकेगा, १३७ म

महादेवी : निष्कर्ष

१. समाज के नैतिक मूल्यों में निष्ठा व्यक्त की गयी है।
२. समाज की आर्थिक स्थिति पर असंतोष व्यक्त किया गया है।
३. विषमताओं में पिसते लोगों के प्रति सहानुभूति व्यक्त की गयी है।
४. समाज सुधार में विश्वास दीख पड़ता है। साथ ही इस पतनोन्मुख अवस्था में भी बेसुध रंग-रंगियां मनाने वाले शोषक वर्ग की भर्त्सना की गयी है।
५. समाज में स्त्रियों को पुरुषों-सा अधिकार नहीं प्राप्त है।
महादेवी ने समानाधिकार की ओर भी ध्यान आकृष्ट किया है।
६. ग्राम शिक्षा पर बल दिया है।

रामकुमार

रामकुमार वर्मा की कविताओं से भी उनकी समाज विषयक धारणा स्पष्ट हो जाती है। कदाचित् "भाग्य-सी बैठी अंधरी रात" १३८ "सुख न है संसार में वह है दुःखों की एक विस्मृति" १३९ और "जागरण की ज्योति भर दो नींद के संसार में" १४० सामाजिक धारणा और साथ ही "मैं जीवन में जाग गया" १४१ सामाजिक जेतना की ओर संकेत करता है। "मैंने तो..... केवल

१३७. कुँवला की कहिया, १४५

१४०. आधुनिक कवि राम०, पृ० ६

१३८. आधुनिक कवि रामकुमार वर्मा, पृ० २२

१४१. ,, ,, पृ० ५६

१३९. आधुनिक कवि रामकुमार वर्मा, पृ० १०

पृथ्वी पर रोते देखा है।^{१४२} देश की पराधीनता और तत्कालीन समाज की विहंग-
वनाओं की ओर इंगित करता है। कवि समाज में व्याप्त घृणा, वेदना, भीषण
भय और पीड़ा के संघर्ष का अन्त चाहता है।^{१४३} तभी इस मलिन समाज का
सुधार संभव है।^{१४४}

पराधीनता की लम्बी अवधि के अनन्तर कवि ने देश की स्वतंत्रता
पर प्रसन्नता व्यक्त की क्योंकि समाज शोषकों की नीति से मुक्त हो गया।^{१४५}
अब समाज उन्नति कर सकेगा क्योंकि 'जब तक समाज व्यवस्थित नहीं होता तब
तक किसी विचार या सिद्धान्त'^{१४६} का प्रचार और उसकी उन्नति संभव नहीं।
देश की स्वतंत्रता के अनन्तर कवि के दृष्टिकोण से सामाजिक व्यवस्था में सुधार
अपेक्षित है।

रामकुमार वर्मा की समाज विषयक धारणा उनके एकांकी साहित्य
में अधिक उभर सकी है। उनके अनुसार समाज की दयनीय परिस्थिति में भी ऐसे
व्यक्ति हैं जो कि समाज सुधार और न्याय व्यवस्था में पूर्ण विश्वास रखते हैं,
साथ ही समाज को न्याय दिलाने के लिए प्रयत्नशील हैं।^{१४७} वे 'पृथ्वी का
स्वर्ग'^{१४८} की कल्पना को साकार करना चाहते हैं। 'प्रेम की आँखें' में पात्र-
गत सहानुभूति के कारण परीक्षा रूप से डा० वर्मा की विचारधारा पर ही प्रकाश
पड़ता है कि 'आधुनिक सम्यता जो नगरों में फैली है, भौतिक है जिसमें जीवन
का अन्तःकरण दबा कर इन्द्रियों को उभाड़ दिया है और इन्द्रियों ने उसकी
शरीरिक इच्छाओं और वासनाओं में पंल लगा दिये हैं।'^{१४९}

समाज में स्त्रियों के साथ अच्छा व्यवहार नहीं किया जाता।
पढ़ी लिखी लड़कियाँ भी सम्मानपूर्वक जिन्दगी नहीं बिता सकती। उनकी नौकरी

१४२: चित्ररेखा, पृ० १८

१४३: चित्ररेखा, पृ० २६

१४४: चित्ररेखा, पृ० ३०

१४५: चित्र आकाशगंगा, पृ० ६०

१४६: अनुशीलन, पृ० ८७

१४७: मेरे सर्वश्रेष्ठ एकांकी, पृ० १५०

१४८: रिमफिम, २६

१४९: रिमफिम, पृ० १०३

की समस्या भी जटिलता धारण करती जा रही है।^{१५०} साथ ही पुरुष भी शोषणकर्ताओं के बीच मात्र पच्चीस रुपये पर जिन्दगी गुजर-बसर करने के लिए विवश है।^{१५१}

इस प्रकार रामकुमार वर्मा भी समाज से सन्तुष्ट नहीं दीख पड़ते। उन्होंने समाज में विषमताओं को दूर कर मानवीय समवेदनाओं को उभाड़ते हुए समाज में आदर्श सामाजिक व्यवस्था की स्थापना का समर्थन किया। देश की स्वतन्त्रता पर उन्होंने प्रसन्नता भी व्यक्त की कि अब समाज उन्नति कर सकेगा क्योंकि शोषण का अन्त हो गया। पर उन्होंने कालान्तर में भी समाज की स्थिति पर संतोष नहीं व्यक्त किया। कदाचित् उनकी दृष्टि में स्वतन्त्रता के अन्तर भी आदर्श समाज की व्यवस्था की उपलब्धि नहीं हो सकी है, ऐसी धारणा है। पर उनके साहित्य में अनास्था का स्वर नहीं आया है न ही वे समाज के विघटन की बात करते हैं। वे मात्र समाज सुधार के पक्षपाती हैं। साथ ही उन्होंने पृथ्वी पर स्वर्ग की कल्पना में विषमता रहित सामाजिक व्यवस्था की कल्पना की और मानवीय प्रवृत्तियों के विकास पर बल दिया।

रामकुमार : निष्कर्ष

१. विषम परिस्थितियों से समाज त्रस्त है। कवि इन त्रासों से मुक्ति चाहता है। तभी समाज की उन्नति संभव हो सकेगी।

२. समाज में भौतिकता बढ़ती जा रही है और मानवीय प्रवृत्तियाँ घटती जा रही हैं।

३. समाज में सम्मानपूर्वक जीवन-यापन की सबको सुविधा मिलनी चाहिए

४. आर्थिक व्यवस्था में सुधार के प्रति आस्था दीख पड़ती है।

५. समाज सुधार में विश्वास दीख पड़ता है। यही कारण है कि वह समाज सुधार और न्याय व्यवस्था के माध्यम से पृथ्वी पर स्वर्ग की कल्पना का वैचारिक संकल्प रखता है।

१५०. मयूरपंख, २६८

१५१. मयूरपंख, पृ० ३८६

समग्र निष्कर्ष

उपर्युक्त विश्लेषण के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के तत्कालीन छायावादी कवियों की दृष्टि में समाज में परम्परागत रुढ़ियाँ पनपकर विकासशील समाज के निर्माण में बाधा उपस्थित कर रही थीं। सामान्य लोगों के बीच वास्तविक समस्याओं को हल करने के बजाय स्थिति को झुठलाने की प्रवृत्ति बढ़ती जा रही थी। समाज पददलित और दुर्दशाग्रस्त था और धर्म, जाति, वर्ग एवं अन्य नाना संकीर्ण परिधिओं में विभक्त होता जा रहा था। दासता की मनोवृत्ति के कारण सामाजिक चेतना कुंठाग्रस्त हो गयी थी। मनुष्य मात्र आहार, मैथुन और निद्रा की ही स्थिति में संतुष्ट था। अन्य जीवन के लक्ष्य उसके लिए उपेक्षित थे। वह अपनी जिम्मेदारी परिवार तक ही सीमित समझता था यही कारण है कि वह पत्नी प्रिय, यश कामी, व्यक्तित्व प्रसारक और दूसरों के हित की ओर से पूर्ण रूप से उदासीन दीख पड़ता है। उसे सामाजिक स्वाधीन चेतना और अपनी गिरी स्थिति पर ध्यान देने की आवश्यकता ही नहीं महसूस होती थी। अथवा उसमें शक्ति ही न थी कि वह अपनी स्थिति का विश्लेषण कर सके।

छायावादी कवियों ने शहर की तरह ग्राम समाज की स्थिति पर भी अपने विचार व्यक्त किये। उनके अनुसार नगर जीवन की तरह ग्राम समाज भी कम त्रसित नहीं दीख पड़ता। जमींदार बेगार लेते हैं। सरकारी कर्मचारी अपने शोष से आक्रान्त कर मुक्त वस्तुएं प्राप्त करना चाहते हैं। किसानों को डरा धमका कर उन्हें हर तरह से प्रताड़ित कर बूसने का प्रयत्न करते हैं। उनको इससे बचने के लिए दूसरा रास्ता ही नहीं दीख पड़ता। अपनी गरीबी में कर्ज के कारण सुद व्याज के दलदल में वे गले तक निमग्न हैं। शिक्षा का प्रचार न होने से वे वास्तविक स्थिति से परिचित नहीं हो पाते और न अपनी गिरी स्थिति का प्रतिकार ही कर पाते हैं। ऋण-ग्रस्त पीढ़ियाँ आती और चली जाती हैं पर उनके जीवन स्तर में कोई सुधार नहीं होने पाता।

जयशंकर प्रसाद, सुमित्रानन्दन पंत, सूर्यकान्त त्रिपाठी, महादेवी वर्मा

और रामकुमार वर्मा ने समाज के एवं ग्रसित वर्ग के प्रति अपनी सहानुभूति व्यक्त की साथ ही समाज की गिरी स्थिति के लिए बहुत कुछ विदेशी सरकार को जिम्मेदार ठहराया । समाज की गिरी दशा के सुधार के लिए जो आन्दोलन भारतेन्दु युग और द्विवेदी युग में शुरू हुए थे , कालान्तर में वे और भी क्रियाशील दीप्त पड़ते हैं, जिससे छायावादी कवियों के अनुसार सामाजिक चेतना फैली । शिक्षा सम्बन्धी विदेशी नीति के कारण शिक्षित युवक नौकरी की ओर उन्मुख हो रहे थे । वे सरकारी नौकरी में ही अपना कल्याण समझते थे । पर विदेशी सत्ता से मिलने वाले अपमान दुर्व्यवहार और स्वाभिमान पर निरंतर लगने वाले ठेस के कारण लोगों में आत्मसम्मान की भावना जग रही थी । आर्थिक दृष्टि से भी विदेशी सरकार की आयात-निर्यात नीति के कारण यह समाज के लिए त्रास का समय था । समाज गरीब होता जा रहा था और विदेशी व्यापार नीति के कारण धनराशि विदेश में तिरचली जा रही थी । समाज के उच्च , मध्यम, निम्न वर्ग पाश्चात्य सभ्यता के प्रभाव में आकर अपनी सामूहिक चेतना खो बैठे थे । मनुष्य-मनुष्य के सुख-दुख से सौदा करने लगा था और उनके सारे सम्बन्ध पैसे से सम्बन्धित हो गये थे ।

आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने व्यक्तिवादी चेतना में विश्वास रखने के कारण समाज सुधार के प्रति अपनी आस्था व्यक्त की साथ ही इसके व्यावहारिक पक्ष के प्रति अपनी सक्रियता भी दिखाई । उन्होंने ऐसे नेताओं को समाज का अभिशाप भी कहा , जो कि कर्म-वचन से साम्य न रखते हुए मात्र अपने स्वार्थ के लिए राजनीति का बाना पहने हुए हैं । वस्तुतः इनके दुहरे चाल से समाज उन्नति नहीं पाता । वे समाज को एक भुलावे में रक्कना चाहते हैं । भारतीय समाज के प्रति इनमें कोई सहानुभूति नहीं होती क्योंकि ये विदेशी समाज और संस्कृति में पलते हैं और पूर्ण रूप से भारतीय समाज एवं संस्कृति के उपासक बनने का स्वांग रचते हैं । दूसरी ओर कुछ ऐसे नेता हैं जो स्वार्थपरता से दूर समाज में जागृति पर उसकी उन्नति करने का प्रयत्न करते हैं । अत्याचार के विरुद्ध आवाज उठाते हैं और समाज को सुखी देkhना चाहते हैं । छायावादी कवियों ने ऐसे ही नेताओं के प्रति अपनी सहानु-

भूति व्यक्त की है क्योंकि समाज इनकी देखरेख में उन्नति कर सकेगा ।

हायावादी कवियों ने भिक्षुक वर्ग को समाज का अभिशाप बताया साथ ही धर्म को रुढ़िगत रूप में ग्रहण करने वालों को भी जो मानव को घृणा से देखते हैं और उनकी गरीबी के प्रति कोई सहानुभूति नहीं रखते हुए असंतुलित व्यवहार प्रदर्शित करते हैं । उन्होंने समाज में मानव की समानता पर बल दिया एवं संकीर्ण रुढ़ियों और समाज को विभाजित करने वाली सभी प्रवृत्तियों की उपेक्षा की ।

हायावादी कवियों ने देश की स्वतंत्रता के पूर्व समाज पर पड़ने वाले विदेशी सत्ता के प्रभाव पर भी प्रकाश डाला है । उनके अनुसार भाषा, वेशभूषा, चिन्तन पद्धति, राजनीतिक एवं सम्पूर्ण भारतीय सामाजिक व्यवस्था पर विदेशी प्रभाव देखने को मिलता है । देश में विकसित हो रहे पीतायात के साधन से फैल रही सामाजिक चेतना, रेल, डाक तार से प्राप्त सुविधाएँ समाज को एक नया रूप दे रहे थे । पर कुटीर धन्धों का पतन, विदेशी पूंजीपतियों द्वारा स्थापित हो रहे देश में उद्योग धन्धे , एवं पाश्चात्य प्रभाव में समाज में फैल रही व्यक्तिवादी चेतना का स्पष्ट चित्रण एवं उसकी प्रतिक्रिया भी उपर्युक्त कवियों ने अपने साहित्य में व्यक्त की है जिससे पता चलता है एक और वे विदेशी शासन एवं उनकी नीति से संतुष्ट नहीं थे दूसरी ओर रुढ़िगत भारतीय सामाजिक व्यवस्था भी उन्हें स्वीकार नहीं थी । महायुद्ध को भारतीय समाज ने घृणा की दृष्टि से देखा कदाचित् उसी की प्रतिक्रिया में सुख से जीते और दूसरों को भी सुख से जीने देने की कामना की गयी ।

उपर्युक्त कवियों ने विदेशी सभ्यता पर भारतीय समाज एवं संस्कृति की विजय दिखायी है । विदेशी भारतीय समाज से प्रभावित होकर आते हैं और यहाँ की कला, व्यापार, धर्म से प्रभावित होकर या समाज सुधारक के रूप में अपनी जिन्दगी गुजारते हैं । शैला, वाट्सन, पादरी, चीनी व्यापारी आदि इस मनोवृत्ति के प्रतीककहे जा सकते हैं । पाश्चात्य भौतिक सभ्यता से ऊबकर ही कदाचित् हायावादी कवियों ने इस मनोवृत्ति का चित्रण किया जिसमें संघर्ष की भीड़ से दबी मनुष्यता भी नितान्त भौतिकता से मुक्ति

पाने के लिए भारतीय समाज की ओर ही दृष्टिपात करती है। चर्च का पादरी भी हिन्दू धर्म का उपदेश सुनने आता है। भारतीय विवाह, रीति रिवाजों में विदेशी सहर्ष भाग लेने के लिए इच्छुक दीख पड़ते हैं। विदेशी सत्ता से स्वतंत्रता प्राप्त करने पर सभी छायावादी कवियों ने प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से प्रसन्नता व्यक्त की। पर जयशंकर प्रसाद की मृत्यु (१९३७ ई०) स्वतंत्रता के पूर्व हो जाने से उनके साहित्य में यह प्रतिक्रिया नहीं दीख पड़ती।

आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों ने समाज की उन्नति के लिए सामूहिक कृषि तथा नवीन वैज्ञानिक उपकरणों से कृषि सम्बन्धी स्थिति के सुधार पर बल दिया। इससे पैदावार में वृद्धि होगी और आय के बढ़ने पर सामाजिक स्थिति में भी सुधार होगा। उन्होंने समाज के कायाकल्प का समर्थन किया। कदाचित् इसी दृष्टिकोण से प्रेरित होकर उन्होंने न्याय व्यवस्था के लिए पंचायत, नये बीज गोदाम, बैंक, जकबन्दी आदि की व्यवस्था का भी प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से समर्थन किया।

स्त्रियों के सामाजिक अधिकारों के प्रति भी उनमें जागरूकता स्पष्ट रूप से दीख पड़ती है। उनकी दृष्टि में स्त्री, समाज में पुरुष वर्ग के समकक्ष है, साथ ही वह उसकी तरह ही समाज के नव-निर्माण में योग दे रही हैं। उनकी कार्यक्षमता में किसी प्रकार का संदेह नहीं किया जा सकता।

छायावादी कवियों ने मानव की कार्य क्षमता में विश्वास प्रकट करते हुए आदर्श सामाजिक व्यवस्था का एक वैचारिक संकल्प रक्खा। उनकी दृष्टि में यद्यपि स्वतंत्रता के पश्चात् भी समाज अभी आशानुबल उन्नति नहीं कर पाया है, पर समाज के नये रूप के सृजन का यही समय है, जिसमें प्राचीन रुढ़ियों एवं जर्जरित सामाजिक व्यवस्था संबंधी मूल्यों का कोई स्थान नहीं होगा ताकि समाज नव मानवतावादी मूल्यों पर आधारित आदर्श सामाजिक व्यवस्था का रूप ग्रहण कर सके और वर्ग विभाजन, शोषक-शोषित, ऊँच-नीच तथा सभी प्रकार की विषमताओं से मुक्त एक साथ रहते हुए सभी सुविधा सम्पन्न जीवन बिता सकेंगे। सभी के व्यक्तित्व के विकास की सुविधाएं उपलब्ध होंगी और समाज में त्रासों का कोई स्थान नहीं होगा। अतः प्रसाद, फंत, निराला, महादेवी

और रामकुमार वर्मा^{ने} भी समाज विषयक धारणा में जिस लोकमंगल की अवतारणा की वह आदर्श सामाजिक उपयोगितावादी दृष्टि से भी बराबर उतरता है। यह आदर्श समाज की धारणा ह्यायावादी कवियों की सामाजिक उपलब्धि कही जायेगी।

खण्ड २

अध्याय ६ — धर्म —

(परिभाषा, महत्त्व एवं उपयोगिता, धर्म और अध्यात्म, धर्म द्वारा भारतीय समाज के संगठन की वैष्टा, धर्म में व्यक्ति का स्थान, कर्म और जीव की व्याख्या, धर्म जीवन, धर्म निर्पेक्ष मानवव्यक्तित्व की धारणा, धर्म: भारतीय स्रोत पार्श्वगत्य प्रभाव, आदर्श धर्म की धारणा)

धर्म

परिभाषा

झायावादी कवियों का उद्देश्य प्राथमिक रूप से धर्म की व्याख्या और उसके तत्त्वों का निरूपण नहीं था, न ही उनका उद्देश्य मुख्य रूप से धर्म को परिभाषित करना ही था। पर व्यक्ति और समाज के संदर्भ में जहाँ कहीं भी उन्होंने कर्म, कर्तव्य, मनोवृत्ति, इन्द्रिय, गुण की क्रिया, वृत्त्यानुसारिणी क्रिया, देश या श्रेणी भेद, पदार्थ गुण, काल-युगादि-भेद, व्यापार की समष्टि को स्मृति शास्त्र, पुराण तथा वर्तमान समाज में पढ़ने वाले दूसरे धर्मों के प्रभाव में, काव्य, नाटक एकांकी, कहानी या उपन्यास साहित्य में प्रासंगिक रूप से ही धर्म के सम्बन्ध में जो कुछ विचार व्यक्त किये उससे उनकी धर्म विषयक दृष्टि पर प्रकाश पड़ता है।

प्रसाद ने काव्य साहित्य में तो नहीं पर अपने गद्य साहित्य में इस बात का स्पष्ट उल्लेख किया है कि — जिस किसी आचार व्यवहार को समाज का एक बड़ा भाग उसे यदि व्यवहार्य बना दे, तो वही कर्म हो जाता है, धर्म हो जाता है।^१ निराला के अनुसार—“ धर्म तो वह है जिससे अर्थ, काम तथा मोक्ष तीनों मिल सकें। ”^२ पंत की दृष्टि में “ त्याग, विराग, अहिंसा, क्षमा, दया आदि अनेक आदर्शों की धार्मिक प्रवृत्ति ही ”^३ धर्म की संज्ञा से अभिवृत्ति की जा सकती है। पर धर्म को निरपेक्ष सत्य^४ समझना तथा उसे मनुष्यों का धर्म न बनाकर आदर्शों का धर्म^५ बना देना धर्म की उपयोगिता को कम कर देना है। महादेवी ने तो धर्म के संदर्भ में भारतीय संस्कृति के मूल धर्म की

१. कंकाल, पृ० ६४

२. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३४

३. ज्योत्सना, पृ० ८०

४. ज्योत्सना, पृ० ८०

५. .. पृ० ८०

भी व्याख्या स्पष्ट कर दी । उनके अनुसार धर्म अनेक युगों के अनेक तत्त्वचिन्तन जानियों और क्रान्तद्रष्टा की स्वानुभूतियों का संघात है ।^६ पर रामकुमार वर्मा ने ' जो भावना पक्ष में प्रेक्ष है वही साधना पक्ष में धर्म ' ७ माना ।

उपर्युक्त परिभाषाओं पर यदि सम्यक दृष्टि डाली जाय तो कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने धर्म को सीमित दृष्टिकोण से नहीं ग्रहण किया । कारण उनकी वैचारिक पीठिका में 'स्वल्प-मप्यस्य धर्मस्य जायते महतो भयात् ।'^८ धारणाधर्म मित्याहुः धर्मो धारयेत् प्रजा । यत्स्याद्धारण संयुक्तं स धर्म इति निश्चय ।'^९ बोदना लज्जणोऽर्थो^{१०} धर्मः ११ का प्रभाव दीप्त पड़ता है । उनके साहित्य में शुभ , कर्म, पुण्य, त्रेय, सुकृत, आचार, उपमा, यज्ञ जिससे स्वर्ग की प्राप्ति हो, अहिंसा, उपनिषद, आचिन्त्य, न्यायबुद्धि, विवेक, धर्मराज, धनुष, कमान, सोमपायी, तथा आत्मा के अर्थ में भी धर्म का अर्थगत प्रयोग मिलता है । पर जहाँ तक छायावादी कवियों के परिभाषा के विश्लेषण का प्रश्न है प्रसाद ने धर्म और कर्म को प्रायः समान अर्थों में प्रयोग किया, और धर्म निर्धारण का मापदंड समाज के व्यवहार को ही बताया । कदाचित् उनका धर्म सम्बन्धी अर्थगत प्रयोग कर्तव्य के अधिक निकट था जबकि निराला ने धर्म को इसलोक और परलोक दोनों के लिए ही उपयोगिता परक दृष्टिकोण से देखा । क्योंकि उनकी धारणा थी कि धर्म से इसलोक में अर्थ और काम की प्राप्ति होती है और मृत्यु के अनन्तर स्वर्ग ही नहीं मोक्ष भी उपलब्ध होता है । अतः धर्म भौतिक और अध्यात्म दोनों ही दृष्टियों से आवश्यक है । पर पंत ने मनुष्य की सद्बुद्धियों को ही धर्म की संज्ञा से अभिहित किया । उनकी धारणा है कि धर्म का अस्तित्व मानव जीवन से अलग अपना कोई अस्तित्व नहीं रखता । इस प्रकार इन्होंने इसे परलोक से सम्बन्धित न करते हुए सामाजिक

६. सप्तपर्वा, पृ० १४

७. चारुमित्रा, पृ० १५५

८. प्रबन्ध प्रतिभा, पृ० ७६

९. महाभारत, पृ० ६६, ५६

१०. जैमिनी सूत्र, पृ० १।१।२

११. मनुस्मृति १।१।८

व्यवस्था और तत्सम्बन्धित मानवीय सद्प्रवृत्तियों से ही अधिक सम्बन्धित किया और ऐसे धर्म की उपयोगिता का उसके व्यावहारिक अस्तित्व पर संदेह प्रकट किया जिसमें मात्र आदर्शवादिता ही अधिक हो । दूसरे शब्दों में कहा जाय तो पंत ने धर्म को मात्र धर्म के ही अर्थ में ग्रहण किया जिससे मनुष्य में सद्प्रवृत्तियों का विकास होगा और वह निर्दोष समाज या आदर्श समाज की रचना करने में समर्थ होगा । महादेवी ने धर्म को परम्परागत तत्त्वज्ञानियों के चिन्तन का सार तत्व बताया वह इस बात का संकेत करता है कि धर्म सम्बन्धी मूल्य मानव समाज के लिए शाश्वत है क्योंकि उसका परिचाण और निर्धारण शताब्दियों तक चिन्तन-मनन और समस्याओं के व्यावहारिक समाधान के रूप में हुआ है । रामकुमार वर्मा की परिभाषा मानव मनोभूमि पर अधिक आधारित है इसमें मानव प्रेम का साधनात्मक रूप ही धर्म के रूप में प्रदर्शित किया गया है जिसके द्वारा संकीर्ण धर्म सम्बन्धी भावना से ऊपर उठकर एक दिस्तृत मानव परिवार की कल्पना की जा सके । अतः उपर्युक्त किसी कवि ने भी धर्म को रुढ़िगत अर्थ में ग्रहण नहीं किया जिससे उनके दृष्टिकोण में तथाकथित संकीर्ण धर्म सम्बन्धी विभाजन नहीं आने पाया है । उन्होंने धर्म को अर्थविस्तार में प्रयुक्त किया है जिसमें नवमानवतावादी दृष्टिकोण से मानव धर्म का रूप परिलक्षित होता है, जिसे छायावादी कवियों की वैचारिक उपलब्धि भी कही जायेगी ।

महत्त्व एवं उपयोगिता

छायावादी कवियों की दृष्टि में धर्म का जीवन में महत्वपूर्ण स्थान है क्योंकि भारतीय जीवन दर्शन का तो हर ऋश प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से धर्म से सम्बन्धित रहा है । चाहे वह कर्मकाण्ड हो या लौकिक या पारलौकिक दृष्टि । प्रसाद, निराला, पंत या महादेवी ने प्रत्यक्ष रूप से धर्म के महत्त्व पर प्रकाश नहीं डाला पर रामकुमार वर्मा की धारणा है कि यदि यह कहा जाय कि जीवन में धर्म का प्रमुख हाथ रहा है तो अत्युक्ति नहीं होगी । विदेशी साहित्य का आदि भी धर्म के क्रिया-कलापों से ही उद्भूत हुआ । हमारा देश धर्म प्रवण है और वेदों से साहित्य रचना का जो सूत्रपात हुआ वह

धार्मिक प्रवृत्ति के अन्तर्गत है। धर्म की स्थिति जीवन की पवित्रता में है। यह पवित्रता ब्रह्मा का रूप ग्रहण करती है। ब्रह्मा अपने आप आगे चल कर क्रिया-कलापों में अवतरित होती है। यह क्रिया-कलाप चिन्तन को प्रश्रय देता है जिससे दर्शन की दृष्टि होती है। वह दर्शन कार्यों में प्रकट होता है और जीवन का संतुलन करता है। १२ अतः धर्म की महत्ता जीवन को संतुलित रखने में है।

प्रत्यज्ञ या परीक्षा रूप से आलोच्य छायावादी कवियों ने धर्म की महत्ता पर जो भी प्रकाश डाला उसे किसी साम्प्रदायिक या संकीर्ण भावना के अन्तर्गत नहीं रखा जा सकता क्योंकि धर्म को उन्होंने सीमित अर्थ में नहीं प्रयोग किया था। उपर्युक्त कवियों ने यदा-कदा एक और हिन्दू धर्म के महत्त्व को स्वीकार किया है तो दूसरी ओर इस्लाम या ईसाई धर्म के महत्त्व को भी, क्योंकि उनकी दृष्टि में सच्चा धर्म किसी सीमा या भौगोलिक परिवेश में सीमित नहीं हुआ करता। सभी धर्मों के मूलभूत तत्वों में समानता है। इस दृष्टि से छायावादी कवियों ने धर्म के महत्त्व को स्वीकार करते हुए मानव धर्म के रूप में उसकी महत्ता प्रतिपादित की है।

जहाँ तक उपयोगितावादी दृष्टिकोण का प्रश्न है छायावादी कवियों के अनुसार धर्म की उपयोगिता जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में है। पर यहाँ उन्होंने धर्म को किसी सम्प्रदाय विशेष से सम्बन्धित न कर उसे मानव धर्म के रूप में ग्रहण किया। सामाजिक व्यवस्था मात्र के लिए भी धार्मिक उपयोगिता निर्विवाद है। बालगंगाधर तिलक के अनुसार धर्म की उपयोगिता के सम्बन्ध में 'बालगंगाधर' की धारणा है कि — 'यदि धर्म छूट जाय तो समझ लेना चाहिए कि सारे बंधन टूट गये, और यदि समाज के बंधन टूटें, तो आकर्षणशक्ति के बिना आकाश में सूर्यादि ग्रहमालाओं की जो दशा हो जाती है, अथवा समुद्र में मत्लाह के बिना नाव की जो दशा होती है, ठीक वही दशा समाज की भी हो' १३ जायेगी। इससे यह पता चलता है कि धर्म की उपयोगिता जीवन में इसलिए भी

१२: साहित्य शास्त्र, पृ० ७६

१३: गीता रहस्य अथवा कर्मयोग शास्त्र, पृ० ६६

है कि वह ठा० राधाकृष्णन् के शब्दों में ' अनुशासन है, जो अन्तरात्मा को स्पर्श करता है और हमें बुराई और कुत्सितता से संघर्ष करने में सहायता देता है, काम, क्रोध और लोभ से हमारी सज्ज राजा करता है, नैतिक बल को उन्मुक्त करता है, संसार को बचाने का महान् कार्य करने के लिए साहस प्रदान करता है । ^४ इस तरह की विचारधारा तिलक गाँधी आदि में भी प्रचलित थी क्योंकि जीवन में धर्म की उपयोगिता न केवल समाज संगठन के लिए बल्कि नैतिकता, अनुशासन आत्मिक बल , आत्मिक शुद्धि तथा उन सभी वस्तुओं से सम्बन्धित है जो कि जीवन को उद्दिष्टी पथ पर अग्रसर करने की प्रेरणा देती है । यह प्रेरणा अध्यात्म से जितना घनिष्ट रूप से सम्बन्धित है उतना ही भौतिक जीवन के प्रति भी । धर्म के द्वारा ही व्यक्ति भौतिक जीवन से आध्यात्मिक जीवन की ओर अग्रसर होता है ।

कदाचित् धर्म की इसी उपयोगिता परक भावना से प्रेरित होने के कारण कवि प्रसाद ने ' भूले हम वह संदेश न जिसमें फेरी धर्म दुहाई थी' ^{१५} की ओर संकेत किया है । साथ ही अपने उपन्यास कंकाल में इस धारणा की भी पुष्टि की है कि धर्म मानव की उपयोगिता 'मानव-संस्कृति के प्रचार' ^{१६} के निमित्त है ।

यह कहा जा चुका है कि धर्म जीवन के प्रत्येक अंग से सम्बन्धित है । धर्म का सम्बन्ध केवल व्यक्ति से नहीं बल्कि उसके नीति और समाज से भी घनिष्ट रूप से सम्बन्धित है । इसकी धारणा है कि मनुष्य अपनी सुविधा के लिए अपने और ईश्वर के सम्बन्ध को धर्म, अपने और अन्य मनुष्यों के सम्बन्ध को नीति और रौटी-बैटी के सम्बन्ध को समाज कहने लगता है । ^{१७} पर नीति ही या समाज सभी में किसी न किसी अंश तक धर्म की उपयोगिता सुरक्षित है ।

१४. धर्म और समाज, पृ० ४५

१५. लहर, पृ० ३३

१६. कंकाल, पृ० २६४

१७. कंकाल, पृ० २३६

भारतीय संस्कृति में नीति का निर्धारण भी धर्म के द्वारा ही होता था । क्योंकि उनकी सामाजिक उपयोगिता संदिग्ध थी । यही कारण है कि पूर्व-वर्ती युगों में अधार्मिक कृत्यों की वर्जना की गई है । यह बात इस देश के प्राचीन संस्कृति के लिए भी सत्य थी और आज के संदर्भ में भी यही बात कही जा सकती है , क्योंकि समाज में नीति के निर्माण का एक ही मापदंड है और वह है धर्म की प्रेरणा से ही, ऐसी नीति का निर्माण होता है जिससे समाज में शान्ति, सुरक्षा, स्वास्थ्य और व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास के लिए सभी सुविधाएं सुलभ हो सकें । राष्ट्र ही समाज में धर्म की स्थापना हो सके । अपनी इसी उपयोगिता के कारण ' धर्म मानवीय स्वभाव पर शासन करता है न कर सके तो मनुष्य और पशु में भेद क्या रह जाय ? ' समाज में धर्म की जीवन के प्रति इसी उपयोगिता परक दृष्टिकोणकेही कारण सज्जन नाटक में विद्याधरी द्वारा ' धर्म के राज सदा जग होवे ' १६ की कामना की गई है ।

निराला ने प्रत्यक्ष रूप से अपने काव्य साहित्य में धर्म की उपयोगिता की व्याख्या नहीं की पर साथ ही गद्य साहित्य में धर्म को जीवन में उपयोगिता परक दृष्टि से देखते हुए निराला ने उसे सामाजिक दायित्व के रूप में भी प्रयुक्त किया है, क्योंकि ' बाहरी स्वाधीनता और स्त्रियाँ ' शीर्षक निबंध में इस बात को उन्होंने स्पष्ट रूप से अंकित किया है कि सामाजिक दृष्टि से शासक का कर्तव्य है कि पुरुष और स्त्री दोनों को उनके व्यक्तित्व के विकास की समान सुविधाएं दे । ' दोनों के लिए एक ही धर्म होना चाहिए । '

निराला की धारणा है कि आधुनिक युग में धर्म की उपयोगिता व्यक्ति के मानसिक, धार्मिक, नैतिक विकास के लिए ही है । इसके साथ ही उसे दूसरों को समाज-सम्बन्धित उन सभी आवश्यकताओं की पूर्ति करनी है क्योंकि धर्म मात्र व्यक्ति के विकास, अधिकार और कर्तव्य या पाप-पुण्य की सीमारेखा तक नहीं समाहित है । ' पर के कोने में धर्म की साधना

१८ : कंकाल, पृ० ११०

१९ : बिनाधार, पृ० ११३

२० : प्रबन्ध-प्रतिमा, पृ० १३०

नहीं हो सकेंगी । २१ इनके अनुसार धर्म की वास्तविक उपयोगिता उसके द्वारा अर्थ, काम तथा मोक्ष तीनों में मिल सकती है । २२ पंत् ने भी धर्म की उपयोगिता को स्वीकार किया है । पर समाज के रूढ़िगत अर्थ में धर्म का अर्थ लेने पर सामाजिक उपयोगिता की दृष्टि से हानि भी पहुँचती है । * त्याग, विराग, अहिंसा, क्षमा, दया आदि अनेक आदर्शों को धार्मिक प्रवृत्ति के लोग पहले से निरपेक्ष सत्य समझते आए हैं । इसलिए उनका धर्म मनुष्यों का धर्म न बन कर आदर्शों का धर्म बन गया । * २३

यदि जीवन में धर्म मात्र स्वप्नित वस्तु है तो वह जीवन की वस्तु नहीं रह जाती क्योंकि वास्तविकता एवं जीवन की संपूर्णता से मानव-जीवन को विच्छिन्न कर हम ऊँच से ऊँचे आदर्श की ओर अग्रसर हों, तो वह अंत में अर्थ शून्य एवं सारहीन हो जाता है । * २४ कदाचित् अन्ही कारणों से पंत् मध्यकालीन धर्म की उपयोगिता पर संदेह व्यक्त करते हैं । उनके अनुसार—

धर्मों ने विधि नियमों में कर अगुंठित
प्रभु को दुकूह कर दिया, अम्य, तिरौहि
बहु मंत्र तंत्र वादों-पंथों में छिड़ित
मानव-मानव के निकट न आया किंचित । २५

महादेवी ने यह स्वीकार किया है कि * धर्म का शासन हमारे जीवन पर वैसा ही प्रभावहीन होना चाहिये, जैसा हमारी इच्छाशक्ति के आचरण का होता है । सत्प्रयास धर्म जीवन का सबसे बड़ा अभिशाप है । न वह जीवन की गहराई तक पहुँच सकता है २६ और न व्यक्ति या समाज के लिए उसकी कुछ उपयोगिता

२१. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३३

२२. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३५

२३. ज्योत्स्ना, पृ० ८०

२४. ज्योत्स्ना, पृ० २७

२५. लोकायतन, पृ० २२७

२६. ब्रह्मसा की कहियाँ, पृ० १४०

ही हो सकती है ।

काव्य में तो नहीं पर अपने ^{गद्य}साहित्य में रामकुमार वर्मा ने शिवाजी एकांकी के काशी-बानू संवाद २७ में इस बात पर विशेष बल दिया कि सच्चे धर्म की उपयोगिता यह नहीं कि संकीर्ण धार्मिक मनोवृत्ति से होने वाले दो धार्मिक सम्प्रदायों में युद्ध हो क्योंकि ऐसा करना धर्म को उसके नेताओं द्वारा गलत उपभोग करना कहा जायगा । कोई भी धर्म आपस में बैर करना नहीं सिखाता और वही पर धर्म की उपयोगिता है । यदि धर्म का दुरुपयोग होता होता तो वही धर्म जीवन का विष , वही धर्म जीवन का सबसे बड़ा बन्धकार है । - १२

अतः उपर्युक्त छायावादी कवियों की दृष्टि से धर्म की उपयोगिता पर विचार करते हुए पता चलता है कि व्यक्ति और समाज के विकास के निमित्त धर्म की नितान्त आवश्यकता है । बिना इसके न केवल सामाजिक संगठन वरन् व्यक्तिगत दृष्टि से भी जीवन परक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं हो सकती । दूसरी ओर समाज में यदि धर्म का वास्तविक रूप कर्मकांड से आक्रान्त हो तो उस धर्म की उपयोगिता का ह्रास हो जाता है जिससे समाज का पतन भी होने लगता है । समाज का उत्थान भी धर्म से ही शुरू होता है , कदाचित्त इस अवसर की ओर संकेत करते हुए कृष्ण ने कहा था - यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । अभ्युत्थानधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ऋधर्मं संस्थापनायैव सम्भवामि युगे युगे ॥ २६

धर्म और अध्यात्म

छायावादी कवियों ने भी धर्म को अध्यात्म से सम्बन्धित किया क्योंकि उनकी दृष्टि में धर्म की उच्चतम साधनात्मक अवस्था आध्यात्मिक दृष्टि के बिना संभव नहीं । पर धर्म और अध्यात्म के अर्थ में स्पष्ट भेद है धर्म की

२७. शिवाजी, पृ० ५१

२८. बालमित्रा (बंधकार) पृ० १८२

२६. गीता ४।७ है भारत ! जब धर्म की हानि होती है और अधर्म की प्रवृत्ति

आते पृष्ठ पर देखें-

स्थिति बहुत कुछ भौतिक जीवन से भी सम्बन्धित है जबकि अध्यात्म मूलतः पारलौकिक जीवन है। परन्तु भारतीय विचारधारा में भौतिक जीवन की कोई स्वतंत्रतः स्थिति नहीं है। यह किसी न किसी रूप में अध्यात्म से जुड़ा हुआ है। हायावादी कवियों की दृष्टि में अध्यात्म का अस्तित्व जीवन से अलग नहीं है। उनके अनुसार व्यक्ति समाज में रहकर अपनी अध्यात्मिक उन्नति कर सकने में समर्थ है और उसका फल भी जीवन से अलग नहीं है।

अध्यात्मिक साधना ही व्यक्ति को सांसारिक कष्ट में भी सुख दे सकने में समर्थ है। प्रसाद की दृष्टि में यह स्वयं भी जीवन के आनन्द का साधन है। निराला के आराधना, बैला, अणामा के गीत महादेवी की यामा, तथा रामकुमार वर्मा की चित्ररेखा, आकाशगंगा की कविताएं भी आध्यात्मिक जीवन की ओर संकेत एक करती हैं। पर पंत का अध्यात्मवाद उपर्युक्त चारों कवियों से भिन्न ढंग का है। यद्यपि नट्टात्रों का निर्मंत्रण उन्हें ^{उधोग्रजी} अधीमुखी सख्य साधना की ओर आकर्षित करता है पर उनका अध्यात्म किसी मोक्ष की कामना नहीं करता। वह अध्यात्मिक उन्नति के द्वारा धरा पर ही एक नवल सृष्टि की रचना करना चाहता है। यही उसके धर्म और अध्यात्मिक साधना की परिणति है।

अतः आलोच्य विषय के हायावादी कवियों की दृष्टि में आध्यात्मिकता मनुष्य के जीवन की आवश्यकता है जिसके द्वारा व्यक्ति की पाशुविक वृत्तियों का परिष्कार कर उसे धर्म की ओर अग्रसर किया जा सकता है। उन्होंने इसे व्यक्ति में निहित सत्य का उद्घाटन उसका प्रकाश और विकास का साधन माना जिससे उसे आत्मिक शक्ति प्राप्त हो और समस्त समाज भी उससे लाभान्वित हो सके। इस प्रकार उपर्युक्त कवियों के साहित्य के आधार पर कहा जा सकता है, कि धर्म से सम्बन्धित आध्यात्मिक जीवन का कार्य आत्मिक उन्नति है जिसके द्वारा जीवन में नव मानव मूल्यों का विकास-प्रसाद ही ऐसी कामना की गयी है।

पिछले पृष्ठ का शेष -

कैल जाती है, तब तब मैं स्वयं ही जन्म (अवतार) लिया करता हूँ। साधनों की संरक्षा के निमित्त और दुष्टों का नाश करने के लिए युग युग में धर्म संस्थापना के कार्य मैं जन्म लिया करता हूँ।

धर्म द्वारा भारतीय समाज के संगठन की चेष्टा

कायावादी कवियों की दृष्टि में भारतीय समाज का संगठन धर्म द्वारा हुआ क्योंकि प्रारंभ से ही प्रायः समाज के विभिन्न अंग उपांगों के सूत्र धर्म द्वारा ही संचालित होते रहे। समाज के निमित्त निर्धारित पुनीत नीति, सूत्र, व्यक्ति, परिवार, समाज राष्ट्र या सम्पूर्ण मानव समाज के प्रति कर्तव्य और न्याय सम्बन्धी सारी व्यवस्था पर मात्र धर्म का ही प्रभाव रहा अतः धर्म द्वारा समाज का संगठन भारतीय संस्कृति की एक विशेषता कही जा सकती है।

भारतीय संस्कृति में धर्म की दृष्टि से समाज के संगठन के निमित्त ही मनु ने 'मनुस्मृति' और मातृधर्म शास्त्र की रचना की और पूर्व भीमांसा में जेमिनी ने धर्म जिज्ञासा, कर्म भेद, शेषः, प्रयोज्य-प्रयोजन, भाव कर्मों के कर्म, अधिकार, सामान्य तथा विशेष अतिदेश, ऊह, बाध, तन्त्र तथा अन्य बातों पर विस्तार में विचार किया। वर्ष ० भीमांसाशास्त्र में धर्म का न्याय दर्शन के समान प्रधान रूप व्यावहारिक दृष्टि का ही है। यह व्यक्ति और समाज का संगठनात्मक तत्त्वों पर प्रकाश डालते हुए धार्मिक प्रवृत्ति की ओर ही इंगित करने का प्रयत्न किया है।

सामाजिक व्यवस्था में धर्म के महत्वपूर्ण स्थान के निमित्त ही—

कर्मणां च विवेकार्थं धर्माधर्मौ व्यवचयत् ।

इन्द्रियौजस्वेमाः सुखदुःखादिभिः प्रजाः । ३०

की स्पष्ट व्याख्या की गयी। अर्थात् कर्मों की विवेचना के लिए धर्म (आवश्यक कर्तव्य यज्ञादि) और अधर्म (अवश्य त्याज्य प्राणि-हिंसादि) को पृथक्

पृथक् बतलाया तथा इन प्रजाओं को सुख एवं दुःख आदि (राग, द्वेष, शीत, उष्ण, भूख-प्यास आदि) दन्तों से संयुक्त किया अर्थात् धर्म से सुख तथा अधर्म से दुःख होता है यह प्रजाओं के लिए निश्चय किया।”

प्रसाद ने भी सुदृढ़ सामाजिक व्यवस्था के निमित्त ही धर्मनीति^{३१} में ‘नीति का नाशक हो तब धर्म’ का उल्लेख किया है। क्योंकि समाज में जब तक भय या ब्राह्मण का अन्त नहीं होगा तब तक समाज की व्यवस्था अपने स्वाभाविक रूप में उपस्थित न हो सकेगी। इसी स्वाभाविक ब्राह्मण सामाजिक व्यवस्था की रूपरेखा के निमित्त ही धर्म की सामाजिक व्यवस्था सम्बन्धी उपयोगिता को देखते हुए इसे भारतीय समाज के संगठन का मूल तत्त्व माना गया। समाज के संगठन की नीब नीति पर ही आश्रित रहती है और नीति को भी प्राचीन सामाजिक शास्त्रियों ने धर्म (नीति, धर्म) ही कहा है। साथ ही उसे कर्तव्य और कर्म से सम्बन्धित कर सदाचार की उद्भावना कर दी। यही कारण था कि प्राचीन साहित्य में कर्तव्य कर्म और सदाचार के विवेचन को ‘धर्म प्रवचन’ ही कहा जाता था। संस्कृत साहित्य में तो विद्वानों ने सामाजिक व्यवस्था के निमित्त नीति और धर्म में अन्तर ही नहीं माना है और कर्तव्य-नीति-धर्म को प्रायः समान धर्म के रूप में प्रयुक्त किया है।

निराला भी धर्म को सामाजिक संगठन का एक प्रमुख अंग मानते हैं क्योंकि उनकी दृष्टि में भी धर्म के साथ समाज और राजनीति के संगठनात्मक तत्त्व भी आवश्यक हैं। कदाचित् यही कारण है कि भारतीय संस्कृति में धर्म पर इतनी आस्था रही है कि वे कर्म और धर्म के लिए लोग-जान पर खेले हैं।”^{३२}

साथ ही यह भी सही है कि यद्यपि भारत में समाज का संगठनात्मक तत्त्व धर्म नहीं होता तो उसकी सामाजिक व्यवस्था विपरीत परिस्थितियों में भी इतनी सुदृढ़ नहीं रही होती।

३१. कानन कुसुम, पृ० ८८

३२. नवी पते, पृ० ८६

पंत के अनुसार तो मानव ने धर्म की सामाजिक संघटनात्मक आधारभूमि को 'मन की आधिभौतिक सीमाएं तोड़कर उसे एक विस्तृत प्रकाश-पूर्ण आधिदैविक भूमि पर रख दिया है।'^{३३} क्योंकि ऐसा न होने पर धर्म की वह सामाजिक उपयोगिता न रह जायेगी जो कि समाज के संगठन के लिए आवश्यक है। पर समाज के संगठन तत्त्व में आधुनिक युग में मात्र धर्म के द्वारा ही संगठन की चेष्टा की गई है। ऐसी बात नहीं। न हि आधुनिक युग में मात्र धर्म द्वारा ही समाज संगठन हो सकता है। वस्तुतः बात यह है कि समाज के धर्म के 'अस्थिपंजर' में भूत या जड़-विज्ञान के रूप-रंग भर हमने नवीन युग की सापेक्षतः परिपूर्ण मूर्ति का निर्माण किया।'^{३४}

महादेवी के अनुसार प्रत्येक समाज में रुढ़िवादी भी होते हैं कुछ नवीन विचारधारा के और कुछ मात्र उग्रवादी भी। कभी कभी ऐसे समाज या सम्प्रदाय भी हो गये हैं जिनमें रुढ़गत अर्थ में धर्म के संगठनात्मक तत्त्व न थे। पर ऐसी अवस्था में भी उनका रुढ़ समाजगत धर्म का विरोध भी उनका कर्तव्यगत नारा था। धर्म के इस विरोध में समाज में उसकी उपयोगिता का अभाव है अथवा व्यावहारिक की शून्यता^{३५} वह भी इसका एक कारण कहा जा सकता है।

रामकुमार वर्मा समाज के लिए उसके संगठनात्मक मूल्य के निमित्त धर्म की महत्ता निर्विवाद मानते हैं क्योंकि समाज में विधि-निषेध करणीय, अकरणीय विषयों का भी अपना महत्त्व है। समाज में धर्म आचार शास्त्र के विधि-निषेध की भावना का रहना आवश्यक है।'^{३६} पर

३३. ज्योत्स्ना, पृ० ८१

३४. ज्योत्स्ना, पृ० ७६

३५. स्रुतता की कड़ियाँ, पृ० १४१

३६. एकांकी कला, पृ० १३

वर्तमान सामाजिक परिस्थितियों के कारण धार्मिक संगठनात्मक तत्त्व प्रधान नहीं कदाचित् महादेवी के शब्दों में यही कारण है कि जीवन का व्यावहारिक रूप विकृत सा होता जा रहा है ।* ३७

धर्म में व्यक्ति का स्थान : कर्म और जीव की व्याख्या

हायाबादी कवियों की दृष्टि में धर्म^{प्र}व्यक्ति के स्थान विषयक धारणा के अनुसार यह कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के कवि इस बात को स्वीकार करते हैं कि ईश्वरांशव्यक्ति में है और प्रत्येक व्यक्ति में धर्म-अधर्म के विवेक की शक्ति है । यही शक्ति व्यक्ति को धर्म की पवित्रता बताने में सहायक है जिससे व्यक्ति का जीवन सुलभ बनता है । सामान्यतः सभी धर्म व्यक्ति की इस महत्ता को स्वीकार करते हैं । जबकि मार्क्सवादी विचारधारा के अनुसार समाज का व्यक्ति पर एक सामान्य प्रभाव कहा जा सकता है । वहाँ धर्म को व्यक्ति के स्थान की अपेक्षा समाज की दृष्टि से मापा गया और कर्तव्य के अर्थ में ही स्वीकार किया गया है ।

वस्तुतः व्यक्ति के महत्त्व की दृष्टि में धर्म का महत्त्व निर्विवाद है । धर्म और उसके कृत्यों में व्यक्ति ही उसकी क्रिया संपादित करता है । समाज में तब तक व्यवस्थित व्यवस्था न हो सकेगी जबतक प्रत्येक व्यक्ति अपना धर्म धर्म और उस धर्म को संपादित करने की महत्ता न समझ जाय साथ ही उसे कार्य रूप में परिणत न कर दें ।

हायाबादी कवियों की यह धारणा है कि धर्म के लिए व्यक्ति नहीं बल्कि व्यक्ति के लिए धर्म है । जिसके माध्यम से व्यक्ति अपने विकास को करने में सहायक है । अतः धर्म साधन है साध्य नहीं । साध्य तो परिणाम है जिन्हें धर्म के माध्यम से उपलब्ध किया जाता है । चाहे यह उपलब्धि की धारणा

भौतिक जगत से सम्बन्धित हो या आध्यात्मिक जगत से ।

आलोच्य विषय के हायावादी कवियों ने व्यक्ति के जीवन में धर्म के निमित्त मात्र आस्था रखना ही पर्याप्त नहीं समझा वरन् उसके अनुसार कर्म की भी पूर्ण अपेक्षा की क्योंकि बिना कर्म के भक्ति का ज्ञान नहीं हो सकता और बिना धर्ममय कर्म के जीव का भी उत्थान संभव नहीं ।

धर्म से ही प्रेरित व्यक्ति के कर्मवाद की व्याख्या प्रसाद ने कंकाल में ज्ञानदत्त द्वारा की कि — “आयों का कर्मवाद संसार के लिए विलक्षण कल्याण-दायक है । ईश्वर के प्रति विश्वास रखते हुए भी उसे स्वात्मबल का पाठ पढ़ाता है यही कारण है कि भारतीय धर्म दर्शन में कर्म को ही ईश्वर माना गया जिसे कमला के शब्दों में “जो अपने कर्मों को ईश्वर का कर्म समझ कर करता है वही ईश्वर का अवतार है प्रसाद ने व्यक्ति के लिए जिस धर्म मय कर्म का रूप स्पष्ट किया उसे “कर्म यज्ञ से जीवन के सपनों का स्वर्ग मिलेगा”^{३६} में देखा जा सकता है/व्यक्ति भी जीवन में कर्म (में) लगे^{४०} रहने के निमित्त ही है” क्योंकि “कर्म का भोग भोग का कर्म यही जड़ चेतन का आनन्द ही^{४१} व्यक्ति की धर्मगत स्थिति की परिणति है ।” यह विश्व ही कर्म रंगस्थल है ।^{४२} और यह सब भी है कि व्यक्ति का धर्ममय कर्म का विस्तार व्यक्ति तक ही सीमित नहीं होना चाहिए । प्रसाद की धारणा है कि धर्म से प्रेरित कर्म व्यक्ति का बोधक हो जाता है । यदि व्यक्ति भी धर्म की भावना से कर्म में प्रवृत्त होने पर उसकी विस्तृत व्यक्तिगत परिधि में सारी माँझता और उसका समाज सम्बन्धित हो जायेगा । ऐसी स्थिति में ही “जीव” को अपना लक्ष्य प्राप्त हो सकेगा ।

निराला ने धर्म और व्यक्ति को सम्बन्धित किया साथ ही उसके कर्मानुसार उसके जीव को फला-फल की प्राप्ति भी करायी क्योंकि जीव

३८ : कंकाल, पृ० ४३

४१ : कामायनी, पृ० ५६

३६ : कामायनी, पृ० ११३

४२ : कामायनी, पृ० ७५

४० : कामायनी, पृ० ३१

नै जैसा कर्म किया है उसी के अनुसार उसका जीवन भविष्य भी होगा । पर व्यक्ति के लिए यह धार्मिक कर्म भी अपने आप में निरर्थक है यदि वह अंधभक्ति का प्रमाण हो । अर्थात् यदि वह गलत कर्म धर्म से सम्बन्धित हुआ तो इससे जीव की उन्नति की अपेक्षा अवनति ही होगी । यही कारण है कि निराला ने अपनी दान^{४३} शीर्षक कविता में व्यक्ति के अधार्मिक धर्म की भी स्पष्ट व्याख्या की है ।

निराला ने जीव के उत्थान के निमित्त धर्म मात्र कर्म की आवश्यकता बताई। धर्म की महत्ता व्यक्ति के लिए नितान्त आवश्यक है । उनके अनुसार तब धर्म से ही भारतीय सामाजिक व्यवस्था का संगठन हुआ । इस सामाजिक व्यवस्था में कर्म का महत्त्व इसी से स्पष्ट हो जाता है कि कर्म के अनुसार व्यक्ति बड़ा छोटा और छोटा बड़ा हो सकता है, उसे यह मानने में भी कोई आपत्ति न होगी कि शुद्ध भी कर्मानुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य बन सकते हैं । ^{४४} जहाँ तक जीव का प्रश्न है निराला फलाफल में जीव को उसके धर्म और कर्म के भोग-मय सत्ता से अलग नहीं मानते हैं ।

जीव, कर्म और धर्म के सम्बन्ध में पंत जी की धारणा है कि व्यक्ति की धर्म-मय कर्म की दृष्टि सुदृढ दृष्टि से सृजन करने में सहायक होती है । ये दृष्टि रूपी फल को चारों ओर घेरें हुए कठोर बिल्ले की तरह हैं जो जीवों के अज्ञान-जनित समस्त आघात-प्रतिघात सह कर अपने अंतस्तल में सात्त्विक-सूक्ष्म वृत्तियों को प्रेम, दया आदि का ही प्रतीक रूप बतलाते हैं । ^{४५} आज धर्म का व्यक्ति के संबंध और उसके कर्म और जीव का जो विस्तार दिया जाय वह अब दीर्घकाल के प्रयत्न एवं संग्राम के बाद, मानव जाति के हृदय में विश्व संस्कृति मानव प्रेम, सदाचार आदि सद्वृत्तियों के नवीन बीजों के अंकुरित हो उठने के कारण पिछले युग की समस्त स्थूल वृत्तियों ^{४६} के कारण ही ये अपने नये

४३ : आत्मिका, पृ० २२

४४ : प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ७७

४५ : ज्योत्स्ना, पृ० १०५

४६ : ज्योत्स्ना, पृ० १०५

सामाजिक धरातल पर उपस्थित हो रही हैं ।

यही कारण है कि महादेवी के अनुसार - जीवन की सब ओर से स्पर्श करने वाली दृष्टि मूलतः और लक्ष्यतः सामंजस्यवादिनी ही होती है ।^{*४७} ठीक इसी प्रकार धर्म भी व्यक्ति के कर्म के साथ अभिन्न रूप से जुड़ा हुआ है । वह इस सम्बन्ध में व्यक्ति के कर्म के साथ सामंजस्यवादी दृष्टिकोण रखता है । जीव चाहे मुक्ति योग्य हो, तमोयोग्य हो या नित्य संसारी । धर्म से प्रभावित कर्म करने से वह नितान्त अलग नहीं हो सकता क्योंकि प्रायः सभी समाज में धर्म का व्यावहारिक मापदण्ड इनके सम्बन्धों की रक्षा करता है । इसका कारण यह है कि व्यक्ति संसारी होने से अज्ञान, दुःख, मोह, भय आदि वासनाओं से ग्रसित है । यदि जीव को धर्म और कर्म को सापेक्षिक सहयोग न मिले तो वह अपने लक्ष्य तक नहीं पहुँच सकता । चाहे वह लक्ष्य भौतिक जगत का हो या आध्यात्मिक जगत का ।

धर्म में व्यक्ति का स्थान और कर्म-जीव की दृष्टि से यदि रामकुमार वर्मा साहित्य पर एक समग्र दृष्टि डालें तो पायेंगे कि धर्म की साधना पदा का रूप मानने से व्यक्ति किसी निश्चित उद्देश्य तक पहुँचने मात्र का माध्यम बन जाता है । डा० वर्मा कबीर से विशेष रूप से प्रभावित हैं । संतमत में धर्म का उपयोग विश्वधर्म के रूप में है । वहाँ व्यक्ति के हृदय की पवित्रता ही धर्म का संचालन करती है । जब तक जीव संसार की वासनाओं से लिप्त रहता है उसके कर्म में धर्म की पवित्रता नहीं आ सकती । डा० वर्मा ब्रह्म और जीव में संत मत के प्रभाव के कारण अन्तर नहीं मानते । इस प्रकार हम देखते हैं कि आलोच्य विषय के सभी कवियों ने धर्म के ही दृष्टिकोण से कर्म और जीव की व्याख्या करते हुए उसमें व्यक्ति का स्थान निर्धारित किया । व्यक्ति के कर्म और जीव की सत्ता उसके धर्म से अलग नहीं कही जा सकती । अतः आलोच्य विषय के ज्ञायावादी कवियों ने धर्म में व्यक्ति का स्थान निर्धारित करते हुए कर्म और जीव की बहुत कुछ सुगानुरूप व्याख्या की यह उनकी वैचारिक उपलब्धि कही जायेगी ।

धर्म : जीवन

धर्म और जीवन का ठीक वैसा ही सम्बन्ध है जैसे जीवन का आत्मा से। यह कथन कदाचित् जीवन और धर्म के उचित सम्बन्ध को व्यक्त करने में समर्थ होगा। पर प्रश्न उठता है कि धर्म जीवन से किन आयामों से सम्बन्धित है। कणाद का कथन है कि 'जिससे अम्युक्ष्य (लौकिक सुख) और निःश्रेयस (पारलौकिक सुख) की सिद्धि होती है, वह धर्म है।' ४८ साथ ही 'उस (धर्म) को कहने से वेद (आम्नाय) की प्रामाणिकता है।' ४९ दूसरी ओर इस्लाम के बुद्धि मस्कविया का कथन है कि जीवन में 'धर्म लोगों को आचार की शिक्षा देने का तरीका है।' ५० धर्म शब्द भारतीय दर्शन में बहुत व्यापकता में प्रयुक्त होता है। बाल गंगाधर तिलक के अनुसार धर्म शब्द को पृथक् करके दिखाना हो तो पारलौकिक धर्म को मोक्ष धर्म अथवा सिर्फ 'मोक्ष' और व्यावहारिक धर्म अथवा केवल नीति को केवल धर्म कह सकते हैं। ५१

जीवन और धर्म के सम्बन्ध पर दृष्टिपात करते हुए धर्म की विभिन्न धर्मों में विभिन्न विभिन्न व्याख्यायें की गई हैं। पर सबका सम्बन्ध समाज - व्यक्ति और फलरूप ईश्वर से ही सम्बन्धित रहा। अतः सभी धर्मों में जीवन के लिए जो तत्त्वज्ञान के रूप में उपदेश पाये जाते हैं वे हैं — 'बाहर देखो..... अन्दर देखो और ऊपर देखो। जिसमें बाहर देखने का तात्पर्य भौतिक ज्ञान की ओर दृष्टिपात करना, अन्दर देखो का अर्थ है आत्मिक उन्नति करना और ऊपर देखो का अर्थ है ईश्वर को समझना है। धर्म मात्र सैद्धान्तिक वस्तु नहीं। बल्कि उसे जीवन का आत्मसिद्धि प्राप्त करने का ही माध्यम कहा जा सकता है।

प्रसाद जी के अनुसार धर्म का तत्त्वज्ञान जीवन के एक अंश से

४८. वैशेषिक सूत्र, पृ० १।१।२

४९. वैशेषिक सूत्र, १०।२।६

५०. दर्शन-विम्वर्णन, ले० राहुल सांकृत्यायन, पृ० १२६

५१. गीता रहस्य, पृ० ६८

सम्बन्धित होता है। यह ब्रह्मा और कर्म से भी सम्बन्धित है क्योंकि इसका उद्देश्य आत्मसिद्धि है। इसमें ज्ञान-इच्छा-क्रिया^{५२} तीनों ही अपने परिवर्तित रूप में ज्ञान और कर्म के रूप में समाज के लिए पर्याप्त महत्व रखते हैं। प्रसाद नियतिवादी होते हुए भी जीवन कौशलकर्मण्यता का उपदेश नहीं देते। उन्होंने पाप की पराजय^{५३} द्वारा भी जीवन में नकारात्मक ढंग से धर्म की महत्ता स्थापित की। प्रसाद की धारणा ठीक ही है कि प्रत्येक धार्मिक व्यक्ति के कुछ उद्देश्य और कुछ नियम होते हैं। ये नियम प्रायः निषेधात्मक होते हैं, क्योंकि मानव अपने को सब कुछ करने का अधिकारी समझता है। कुछ थोड़े से सुकर्म हैं और पाप अधिक, जो निषेध के बिना नहीं रुक सकते। ... हम किसी भी धार्मिक संस्था से अपना सम्बन्ध जोड़ ले तो हमें उसकी कुछ परम्पराओं का अनुकरण करना ही पड़ेगा। मूर्ति-पूजा के विरोधियों ने भी अपने अपने अहिन्दू सम्प्रदायों में धर्म-भावना के केन्द्र-स्वरूप कोई न कोई धर्म-चिह्न रख डाला है। धर्म हृदय से संवाहित होता है।^{५४}

इससे पता चलता है कि प्रसाद जी के दृष्टिकोण में धर्म की सार्थकता जीवन की व्यवस्था से सम्बन्धित है। जिसका लक्ष्य बाहर देखो और ऊपर की ओर देखो है।

निराला का यही बाहर देखो का रूप इतना विस्तार पा गया कि उसमें आत्मगत सर्वभूतेष्ट की भावना विल पड़ती है। कदाचित् निराला की यही भावना थी जिसने धर्म के कर्मकाण्ड को जीवन के लिए आवश्यक कर्म नहीं माना। यही बात बौद्ध, जैन, वैष्णव धर्म और कबीर, नानक, रैदास, आदि पंथों में भी देखी जा सकती है। धर्म के मूल तत्त्व कालान्तर में कर्मकाण्ड की अधिकता से दब गये और कर्मकाण्ड ही धर्म के नाम से समाज में प्रचलित हो

५२: कामायनी, पृ० २७४

५३: प्रतिज्जनि, पृ०

५४: कंकाल, पृ० ७४

गया । निराला ऐसे धर्म को धर्म नहीं, धर्म ढकोसला है^{५५} कहा करते थे ।
 कैतकी में गंगा स्नान की बड़ी उमंगे^{५६} और शिव पर अदात की भाँसी चढ़ा
 कर, बंदरों की पैट सेवा करना कदाचित् उनकी दृष्टि में धर्म का विकृत रूप ही
 है जिसने जीवन को ध्रुम के आवरण में रख डोड़ा है । निराला धर्म सबसे
 पहले मानव सेवा की अपेक्षा करता है फिर प्रत्येक जीवधारियों की । कोई
 भी इस धर्म की सीमा से बाहर नहीं, यही समाज का सच्चा धर्म कहा जा सकता
 है ।

पतंजीकी दृष्टि में आज धर्म का प्रतीन स्वरूप मानव जीवन
 के लिए उपयोगिता नहीं रखता क्योंकि उसमें धर्म कम रुढ़िवादिता अधिक है ।
 धर्म को आधुनिक जीवन के अनुकूल अपनी परिभाषा देनी होगी । अब धर्म
 का स्वरूप मोटा प्राप्त करना नहीं रहा क्योंकि अब समाज की दयनीय स्थिति
 कवि की दृष्टि में —

यहाँ सब नर (बानर) रहते युग-युग से अभिशापित ।

अन्न वस्त्र पीड़ित असम्य, निर्बुद्धि फँक में पालित ।

यह तो मानव लोक नहीं है, यह है नरक अपरिचित ।

यह भारत का ग्राम सम्यता संस्कृति से निर्वासित ।^{५७}

की स्थिति तक पहुँच गई है ।^{५८} द्वितीय विश्वयुद्ध के बाद सर्वधर्म - समन्वय,
 सांस्कृतिक समन्वय, ससीम-असीम तथा इहलोक-परलोक सम्बन्धी समन्वय की
 अपूर्त अपेक्षा^{५९} भावना का अर्थ विस्तार हुआ है कवि की दृष्टि में भौतिक
 भौतिक - आध्यात्मिक दोनों दर्शनों से जीवनोपयोगी तत्वों को लेकर जड़
 चेतन संबंधी एकांगी दृष्टिकोण का परित्याग कर, व्यापक सक्रिय सामंजस्य

^{५५}: प्रभावती, पृ० १०३

^{५६}: जपरा, पृ० १६८

^{५७}: ग्राम्या, पृ० १६

^{५८}: शिल्प और दर्शन (आधुनिक काल के प्रेरणा स्रोत), पृ० १६६

के धरातल पर नवीन लोकजीवन के रूप में सर्वांगपूर्ण मनुष्यत्व अथवा मानवता का भाव-दर्शन प्रस्तुत^{६०} करना ही जीवन में धर्म की सार्थकता है ।

एकांगी और रुढ़िवादिता में जकड़ी हुई धार्मिक मान्यताएं न मानव जीवन के लिए लाभदायक हो सकती हैं और न स्वयं अपने उद्देश्य की पूर्ति में सहायक ही । क्योंकि " धर्म ग्रन्थों के लिए मनुष्य की एकांगी दृष्टि ऐसा अंधेरा बन्दीगृह बन जाती है जिसमें उसकी उज्ज्वल रौशनी भी धूमिल हो जाती है । एक और धर्म विशेष के प्रति आस्थावान् तत्सम्बन्धी ग्रन्थों के चतुर्दिक अपने अन्धविश्वासों और रुढ़िवादिता की अग्निरेखा खींच देते हैं और दूसरी और भिन्न धर्मपद्धति के अनुयायी अपने चारों ओर उपेक्षा की इतनी ऊंची दीवारें खड़ी कर लेते हैं जिन्हें अन्य दिशा से आनेवाली वायु के पंख भी नहीं छू पाते । ऐसी स्थिति में ग्रन्थ अज्ञान कुपण की मंजूषा बन जाते हैं और जिसके यथार्थ मूल्यांकन में एक ओर मोहान्धता बाधक है और दूसरी ओर अपरिचयजनित उपेक्षा । ^{६०} इसीलिए महादेवी का धर्म सर्ववाद की पृष्ठभूमि पर आधारित है । रामकुमार जी की धारणा है धर्म किसी निश्चित समाज की निश्चित सीमा में नहीं चल सकता । वह सम्पूर्ण मानव समाज का परिचायक है । इसमें न तो किसी प्रकार कर्मकाण्ड है, न वर्ग और न वर्ण भेद है । मानव मात्र का स्वाभाविक और सात्त्विक आचरण ही धर्म है । " ^{६१}

अतः छायावादी कवियों की दृष्टि में धर्म मानवतावादी जीवन की पृष्ठभूमि पर आधारित समाज के निमित्त मात्र एक ऐसी आवश्यकता है जो समाज के व्यक्तियों में उनकी आत्म परिधि का स विस्तार कर सके । धर्म का स्वाभाविक रूप ही छायावादी कवियों को समाज के लिए मान्य था, जिसमें कर्मकाण्ड का कोई बाह्याढम्बर नहीं दीख पड़ता ।

६० : सप्तपथा, पृ० १३

६१ : अनुशीलन, पृ० ७५

धर्म निरपेक्षा मानव व्यक्तित्व की धारणा

झायाबादी कवियों की धारणा है कि संकीर्ण धर्म सम्बन्धी विचारधारा और धार्मिक सम्प्रदायों द्वारा समाज में एक विभाजक रेखा-सी खिंची दीस पड़ती है। यह भेदकारी प्रभाव मानव समाज के लिए बल्लतक है। अपने पद्य साहित्य में तो नहीं पर गद्य साहित्य में प्रसाद ने कदाचित इसीलिए धर्म निरपेक्षा भारत संघ ^{६२} की स्थापना की। रामकुमार वर्मा ने विभिन्न धर्मों के भेद को मिटाने की अपेक्षा उनमें सामंजस्य पर अधिक बल दिया। उन्होंने भी इस विषय की अभिव्यक्ति का माध्यम गद्य साहित्य की चुना। उनके शिवाजी (एकांकी) में काशी बानू संवाद इस बात का स्पष्टीकरण करता है कि — ' आपस की इस लड़ाई को बुरा क्यों नहीं कहती जिसने हिन्दू और मुसलमानों को आपस में लड़ा दिया है। दक्खिन में औरंगजेब की नीति को बुरा क्यों नहीं कहती जिसने हिन्दुओं और मुसलमानों में भेद का बीज बो दिया है, दोनों को तलवार और ढाल की तरह लड़ा दिया है। ^{६३} इस विचार धारा को स्पष्ट करती है उसके अनुसार दोनों ही न कटें, दोनों ही न टूटें, लेकिन वे दोनों बाँद और सूरज की तरह तो चमक सकते हैं। अगर मैं इस समय शाहशाह की जगह दिल्ली की सुल्ताना होती तो कहती — ' हिन्दुओं और मुसलमानों तुम हिन्दुस्तान में न्याय की तराजू के दो पलड़े हो, एक दूसरे को संभाले रहो। इस तरह साथे रहो कि किसी के साथ किसी तरह का पक्षपात न हो। दोनों एक ही गीत के स्थायी और अन्तरा हो। इस तरह स्वर खींचोकि बैताल न हो सका। साँस के खींचने और छोड़ने की तरह तुम दोनों एक दूसरे से जुड़े हुए हो, जिन्दगी में कभी न एकट्ठेवाले हमेशा साथ ही साथ चलने और रहने वाले ऐसे ही तुम दोनों हो। ' ^{६४}

६२: कंकाल, पृ० २३५

६३: शिवाजी, पृ० ५३

६४: शिवाजी, पृ० ५६

यह सही है कि धर्म अपने आप में किसी दूसरे धर्म का विरोध नहीं करता और अगर उसका सही दृष्टिकोण लिया जाय तो ^{यह} संघर्ष का प्रश्न ही नहीं उठता । पर उसके अनुयायियों की धार्मिक कट्टरता और अहिंसा का जो परिचय समय समय पर दिया , वह धार्मिक दृष्टि का दुरूपयोग कहा जा सकता है । यह दुरूपयोग धार्मिक महत्वाकांक्षियों के द्वारा संकीर्ण धर्म और संकीर्ण ईश्वर विषयक धारणा के धारणा के कारण ही हुआ । कदाचित् इसी कारण पंत के अनुसार समाज में सर्वत्र अतृप्ति ही अतृप्ति है । धृणा से धृणा ही बढ़ती है । वैमनस्य से वैमनस्य ही पैदा होता है । स्नेह, समत्व, सहृदयता आदि मानव-स्वभाव की उच्च विभूतियों से उसका विश्वास ही उठ गया है । ^{६५} हायावादी कवियों ने व्यक्ति की संकीर्णता को ही महायुद्ध का परिणाम समझा । जिससे सम्पूर्ण मानवता को मंदी, सामाजिक , आर्थिक स्थिति का इतना त्रास सहना पड़ा । निराला के अनुसार धर्म और ईश्वर के प्रति अंधभ्रान्ति की " उच्छृंखलता के कारण देश और समाज की अधोगति हुई थी । अब उसी के विपरीत समाज के जन-समूह उससे सम्बद्ध होने लगे । ^{६६} क्योंकि महादेवी की भी धारणा है कि हिन्दू समाज ने उसे अपनी प्राचीन गौरवगाथा का प्रदर्शन मात्र बना कर रख डोड़ा है । और वह भी मूक निरीह भाव से उसको बहल करती जा रही है । शताब्दियों पर शताब्दियाँ बीती चली जा रही हैं, समय की लहरों में परिवर्तन पर परिवर्तन बढ़ते जा रहे हैं परिस्थितियाँ बदल रही हैं । ^{६७} ऐसी स्थिति में भी यदि मानव अपनी प्राचीन आस्थाओं पर ही दृढ़ रहा तो वह नये समाज के नये मूल्यों को कैसे ग्रहण कर सकता है । विकास शीलता के साथ अग्रसर होने के कारण र्क्षकता आ जायेगी ऐसी अवस्था में मृत सम्यता या संस्कृति जन्म लेगी ।

हायावादी कवि धर्म के द्वारा साम्यिक समाज की दुर्वशा देखते हुए स्तम्भित रह गये । सामाजिक संघर्ष, विध्वंसता और उन सबसे बढ़ कर

६५: ज्योत्स्ना, पृ० ४३

६६: प्रबन्ध प्रतिमा (हमारा समाज) , पृ० ३४५

६७: मुंजता की कड़ियाँ, पृ० १४८

महायुद्ध का प्रभाव कवि को युक्तीन चेतना के प्रति एक चिन्ता का कारण बन जाता है। पंत की 'कवीन्द्र' रवीन्द्र कविता में उसी स्तंभित मानव का चित्रण मिलता है —

विश्व कबै, तुम जिस मानवता के प्रतिनिध बन
आए, वह लौ चुकी हाथ, मानुष्य परम धन । ६८

रवीन्द्र के प्रति लिखी गयी कविता में कदाचित् तत्कालीन सामाजिक चेतना से ही प्राप्त अभिव्यक्ति थी।

कदाचित् व्यक्ति की श्रेष्ठता का कारण कवियों के अचेतन में महायुद्ध के कारण हुआ भीषण नर सहंसार का ही पश्चात्ताप था। इस विचारधारा को और भी अधिक पुष्ट करने का दूसरा कारण या मार्क्सवाद से छायावादी कवियों का प्रेरित होना। पर आलोच्य विषय के अन्तर्गत प्रसाद पर गहरा मार्क्सवादी प्रभाव नहीं दीख पड़ता। महादेवी के पथ या गध पर इसका कोई संकेत नहीं मिलता। पर निराला और पंत पर यह प्रभाव स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है।

धर्म और ईश्वर निरपेक्ष मानव की श्रेष्ठता का कारण व्यक्ति में विश्वबन्धुत्व की भावना का विकास भी था। यह भावना कुछ लौ पाश्चात्य साहित्य और संस्कृति के कारण थी क्योंकि इसके पूर्व इतने बड़े पैमाने पर पाश्चात्य साहित्य और संस्कृति के प्रभाव में देश कभी नहीं आया था साथ ही अपने देश में ही बंगला साहित्य में रवीन्द्र विश्वबन्धुत्व की भावना का प्रचार कर रहे थे। जिसका प्रभाव, प्रत्यक्ष या परोक्ष प्रभाव को आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों पर देखा जा सकता है पर धर्म की समानता के साथ मात्र प्रसाद ही इसके अपवाद कहे जा सकते हैं।

छायावादी छायावाद में धर्म की समानता के साथ मानव की एकता और वर्गगत समानता का भी भाव मिलता है। क्योंकि किसी धर्म या

ईश्वर के प्रति आस्तिक या नास्तिक चाहे वह किसी देश का नागरिक हो पर उसकी भौगोलिक परिस्थितियों की भिन्नता के कारण खान-पान की भिन्नता होने पर भी सब में एक समानता है। यह समानता मानव स्तर की समानता है।

प्रसाद-पंत-निराला महादेवी और रामकुमार वर्मा की धारणा है कि धर्म भी व्यक्ति के निमित्त है। वह व्यक्ति का पथ प्रदर्शक करता रहे उसी में इसकी सार्थकता है। ईश्वर की धारणा जिन धर्मों में है या अस्वीकार है उनका तो कोई प्रश्न ही नहीं उठता। जिन धर्मों में यह स्वीकार्य भी है उनमें व्यक्ति के बंड या पुरस्कार के ही निमित्त ईश्वर की सत्ता मानी गयी है ऐसा भी नहीं कहा जा सकता है कदाचित् इसीलिए पंत ने मानव व्यक्तित्व की महत्ता को स्वीकार करते हुए इस बात की भी स्पष्टीकरण की कि —

‘मनुज धरा को छोड़ कहीं भी स्वर्ग नहीं संभव, यह निश्चित^{६६} और ईश्वर के प्रति यह पंक्ति पंत को अनास्था को भले ही व्यक्त करे पर इतना तो अवश्य है कि स्वर्ग से भू की मानवता को अधिक महत्त्व दिया गया। कदाचित् यह मैथिलीशरण गुप्त के साकेत के ‘में भूतल को ही स्वर्ग बनाने आया’ — का एक सचेतन विकास है क्योंकि — प्रागे के काव्यात्मक विकास में भी इस बात को स्वीकार किया है कि —

वैयक्तिक सामूहिक गति के दुस्तर द्वन्द्वों में जग खंडित,

औं अप्रसुप्त जन, भीतर देखा, समाधान भीतर, यह निश्चित।

और यह आत्म निरीक्षण की प्रवृत्ति ही अपनी स शक्तियों से जब परिचित हो गई तब उसके समस्त विभिन्न देशों में रहने वाले भिन्न भिन्न ईश्वर या धर्मों के नाम से उस एक ही सत्य के अन्वेषकों में कोई अन्तर नहीं दीख पड़ा। जीवन के प्रति अनास्था रहने वाले भी उन्हें एक ही सत्य पर जाने वाले राह भटके पथिक की तरह दीख पड़े। इयायाबादी कवि भी यह युग बोध दे सका कि धर्म निरपेक्ष मानव युग की चेतना का प्रतीक है। ^{वह सत्य} वास्तव्य की प्राप्ति है। जीवन के विकास का एक अंग है। तभी वह आत्मविश्वास के साथ

कह सका कि —

देश खंड भू मानव का परिचय देने का क्या जाण यह,
मानवता में देश जाति ही लीन, नए युग का सत्याग्रह । ७०

यदि फिर भी मानव चेतना नहीं तो वह निराला द्वारा वर्णित 'दान' सा ही
हास्यास्पद है जिसमें भू जीर्ण शीर्ण-भूख को दुलार कर धर्म और ईश्वर से
पुण्य प्राप्ति के निमित्त लोग बारहों मास शिव और नारायण जाप करने वाले
बन्दरों को पुजा बिलाते हैं और मनुष्य से घुणा करते हैं । ७१

धर्म : भारतीय स्रोत - पाश्चात्य प्रभाव

आलोच्य विषय के छायावादी कवि सामान्यतः संस्कार और
धर्म सम्बन्धी विचारधारा के रूप में या तो शैव-धर्म से प्रभावित थे या वैष्णव
धर्म से । पर यदि उनके साहित्य के आधार पर उपर्युक्त धर्म सम्बन्धी संस्कार और
कालान्तर में पढ़ने वाले प्रभावों का विश्लेषण-विवेचन करें तो कहा जा सकता
है कि प्रसाद पर शैव और बौद्ध धर्म, निराला पर शाक्त, पर भौतिकवाद ,
पंत पर भौतिकवाद, निरीश्वरवाद, महादेवी पर बौद्ध और वैष्णव धर्म, कन्न
और रामकुमार वर्मा पर वैष्णव धर्म और कबीर की विचारधारा का प्रभाव
देखने की मिलता है पर इसका अर्थ यह नहीं कि उपर्युक्त छायावादी कवियों
पर अन्य दूसरे धर्मों का प्रभाव था ही नहीं ।

व्यक्ति स्वातंत्र्य और नारी अधिकारों की स्वतंत्रता के सम्बन्ध
में छायावादी कवियों पर परोंका रूप से ईसाई मत का प्रभाव दीप्त पड़ता
है । देश छायावादी प्रवृत्ति के उदय होने के समय अंग्रेजी सत्ता के अधीन था ।
समाज, आचार-विचारधारा पर ईसाइयत का प्रभाव दीप्त पड़ता है । ऐसी
अवस्था में मात्र ईसाई धर्म सम्बन्धी विचारधारा से वे प्रभावित न होते ऐसा

७० : अणिमा, पृ० १३४

७१ : अपरा, पृ० १३१

संभव न था । पर हायावादी कवियों ने ईसाई धर्म को अंग्रेजी सत्ता का पर्याय नहीं माना । यही कारण है कि उन्होंने अंग्रेजी सत्ता का प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से विरोध करते हुए ईसाई धर्म के प्रति अपना रोष नहीं प्रकट किया बल्कि कहुणा प्रधान विचारधारा होने के कारण वे बौद्ध धर्म की तरह ईसाई धर्म के प्रति भी आकर्षित से दीख पड़ते हैं । हायावादी कवियों ने सभी धर्मों को समान दृष्टि से देखा इस दृष्टि से भी ईसाई धर्म अपवाद नहीं कहा जा सकता । अपने काव्य साहित्य में तो नहीं पर प्रसाद ने अपने गद्य साहित्य में ईसाई धर्म को भी आर्य धर्म से सम्बन्धित किया इस दृष्टि से कदाचित् रामनाथ का शैला से यह कथन प्रसाद की ही विचारधारा का समर्थन करता है कि —

“ आज सब लोग यही कहते हैं कि ईसाई धर्म सेमेटिक है, किन्तु तुम जानती हो कि यह सेमेटिक धर्म क्यों सेमेटिक जाति के द्वारा अस्वीकृत हुआ ? नहीं ? वास्तव में वह विदेशी था, उनके लिए वह, वह आर्य सन्देश था । और कभी इस पर भी विचार किया है तुमने कि वह क्यों आर्य-जाति की शाखा में फूला-फला ? वह धर्म उसी जाति के आर्य-संस्कारों के साथ विकसित हुआ क्योंकि तुम लोगों के जीवन में ग्रीक और रोम की आर्य-संस्कृति का प्रभाव सोलहवीं जाने या ही, उसी का यह परिवर्तित रूप संसार की आंखों में चका-चौंध उत्पन्न कर रहा है । ” ७२

इतना ही नहीं प्रसाद ने ईसाई धर्म के मानने वाली तितली की शैला, और वाट्सन, कंकाल के जामन, पादरी आदि को भारतीय धर्म के प्रति आकर्षित भी दिखाया है । निराला ने अपने काव्य साहित्य में ईसाई धर्म और संस्कृति से प्रभावित होकर तत्कालीन समाज में विदेश जाकर शिक्षा ग्रहण करने का संकेत उस समय की धर्म संस्कृति विषयक मनोवृत्ति को भी चित्रित करता है । ७३ पर इसका अर्थ यह नहीं कि निराला अपने धर्म की अपेक्षा अधिक ईसाई धर्म के प्रति आकर्षित थे । अपने धर्म के प्रति उनमें सम्मान

७२. तितली, पृ० २६

७३. अपरा, पृ० ६३

की भावना थी । अप्सरा में ही कनक कैथरिन संवाद से यह पता चलता है जिसमें कैथरिन कनक को ईसाई धर्म स्वीकार करने का प्रस्ताव करती है । ७४ कनक उसे संकेत रूप में ही अपनी धर्म सम्बन्धी विचारधारा का स्पष्टीकरण कर देती है कि उसे ईसाई धर्म स्वीकार नहीं । वह अपने धर्म का आदर करती है ।

महादेवी ने उपर्युक्त विषय के संदर्भ में अपने काव्य साहित्य में कोई संकेत नहीं किया पर अपने गद्य साहित्य में विदेशी चीनी व्यापारी के प्रति जिस सहानुभूति का परिचय दिया है उससे पता चलता है उनकी दृष्टि में धार्मिक संकीर्णता का कोई स्थान नहीं था । रामकुमार वर्मा ने प्रत्यक्ष रूप से ईसाई धर्म के प्रति कोई प्रतिक्रिया नहीं व्यक्त की पर इस्लाम के प्रति जो अपनी विचारधारा व्यक्त की उससे धर्म सम्बन्धी दृष्टिकोण का पता चलता है । उन्होंने हिन्दू धर्म और इस्लाम धर्म दोनों को समान रूप से देखते हुए काशी-बानू संवाद के माध्यम से दोनों धर्मों को हिन्दुस्तान में न्याय की तराजू के दो पलड़े कहा है । ७५ जिससे उनकी दोनों धर्मों के प्रति समान आस्था का बोध होता है ।

पर पंत की विचारधारा पर धर्म सम्बन्धी दृष्टिकोण से भारतीय धर्म का पूर्ण समर्थन नहीं मिलता उन्होंने परम्परागत धर्म की रुढ़ियों से अंतुष्ट होकर निरीश्वरवाद की विचारधारा का समर्थन किया है और पार्श्वात्य भौतिकवादी सम्यता से प्रभावित होकर कवि ने धर्म को संकीर्ण अर्थ में न ग्रहण कर 'मानव धर्म' के अर्थ में लिया है । उन पर ईसाई धर्म का व्यक्ति स्वतंत्र निरीश्वरवादी धर्म और कालान्तर में अरविन्दवादी विचारधारा का प्रभाव भी पड़ता है ।

इस प्रकार हायावादी कवियों की वैचारिक पृष्ठभूमि में भारतीय धर्म का जो भी स्वरूप मिलता है उस पर पार्श्वात्य धार्मिक विचारधारा का

७४ : अप्सरा, पृ० १०१

७५ : शिवाजी, पृ० ५३

का भी प्रभाव दीप्त पड़ता है ।

झायावादी कवियों में भारतीय विचारधारा के अनुसार समाज पर धर्म का प्रभाव आत्मा, ईश्वर पुनर्जन्म, कर्म सिद्धान्त और जातिगण व्यवस्था के आन्तरिक मंच पर दीप्त पड़ते हैं । पहले धर्म का भारतीय पदा 'स्व' पर ही केन्द्रित था चाहे वह सत्य-प्रेम, सत्य या परमसौन्दर्य की प्राप्ति के प्रयास के निमित्त साधन मात्र हो या आस्था और उसकी चरम सन्तुष्टि के लिए ही पर भारतीय धर्म के अनुसार ऐसा विश्वास है कि उसका सम्बन्ध किसी अज्ञाय देवी तत्त्व से ही सम्बन्धित है । यही कारण है कि भारतीय संस्कृति में धर्म को व्यक्ति के आध्यात्मिक परिष्कार का साधन माना गया । यह उसका बौद्धिक पक्ष न होकर मात्र आस्था पक्ष ही था । उसमें यदि बौद्धिक पक्ष था भी तो आस्था पक्ष के समक्ष उसका अनुपात न्यून था ।

प्रसाद महादेवी और रामकुमार वर्मा के काव्य साहित्य में भारतीय धर्म के प्रभाव की अधिकता होने से कवियों की मन की सत्ता पर शैवों का आनन्दवाद बौद्धों की शान्ति और कलुषा, कबीर का रहस्यवाद से तादात्म्य, विचार-चिंतन एवं साधक का लक्ष्य प्राप्ति का उत्साह तथा दिव्य सत्य की प्राप्ति के प्रति आकर्षण दीप्त पड़ता है । जबकी प्रसाद के ही कंकाल, तितली, निराशा के काव्य और गद्य साहित्य, तथा पंत के पूरे काव्य साहित्य में धर्म के पार्श्वात्य संबोध (*Concept*) के प्रभाव के कारण धर्म को सामाजिक तत्त्व के रूप में स्वीकार किया है । जिसमें यह स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है कि झायावादी कवियों की धार्मिक दृष्टि जो पहले 'स्व' पर केन्द्रित थी वही अब समाज के धर्म मंडल के रूप में विकसित हुई दीप्त पड़ती है । अर्थात् धर्म पहले 'स्व' का विषय था अब वह समुदाय से सम्बन्धित हो गया । यद्यपि धर्म का सामाजिक संबोध (*Concept*) प्राचीन भारतीय धर्म ग्रन्थों में 'सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः' के रूप में मिलता है । यह आलोच्य विषय के कवियों ने उपर्युक्त वर्णित साहित्य की विधाओं में जो प्रयोग किया उस पर पार्श्वात्य धर्म का ही प्रभाव कहा जा सकता है । क्योंकि पच्छिम में धर्म सामाजिक स्थायित्व का एक साधन है और नई बातों के प्रचलन के विरुद्ध

एक ढाल के रूप में प्रयुक्त होता है। कवियों ने भी धर्म को प्रस्तुत कथन के का पूर्वाह्न ही ग्रहण किया, कथन का उत्तरार्द्ध कदाचित् उनकी प्रकृति के अनुकूल न था वे प्राचीन इंडियों की अपेक्षा समाज की नई मान्यताओं का स्वागत करने के लिए प्रस्तुत था उन्होंने — धर्म का राजनीति से वैसे ही सम्मिश्रण किया जैसे यूनानी धर्म में था। कदाचित् यह उस काल की प्रकृति थी जो तत्कालीन कवियों को राष्ट्रीयता की चेतना दे रही थी। यही बात आलोच्य विषय के कवियों में भी दीख पड़ती है। इन दोनों से सम्बन्धित जन चेतना पर पढ़ने वाले प्रभाव से आलोच्य विषय के कवि भी बिना प्रभावित हुए न रह सके। यह प्रभाव उनके तत्कालीन सामाजिक परिवेश की एक सशक्त प्रकृति कही जा सकती है, जो आलोच्य विषय के ^{प्रायः} सभी कवियों में किसी न किसी रूप में देखी जा सकती है।

फिर भी प्रभाव की स्पष्टतका के निमित्त पूर्व और पश्चिम के धर्म विषयक दृष्टि में स्पष्ट अन्तर देखा जा सकता है। डा० राधाकृष्णानन के शब्दों में "पूर्वीय धर्मों में परलोक परायणता की और झुकाव है जबकि पश्चिम के धर्मों की विशेषता इहलोक परायणता है। पूर्वीय धर्मों का लक्ष्य सन्तों और नायकों को तैयार करना है : पश्चिमी धर्मों का लक्ष्य ऐसे मनुष्य तैयार करना है, जो समझदार और सुखी हों। पूर्वी धर्म समाज के खनाये रखने की अपेक्षा व्यक्ति की आत्मा की मुक्ति के लिए अधिक प्रयत्नशील है। पश्चिम के धर्म को सामाजिक सुव्यवस्था के लिए एक प्रकार पुलित व्यवस्था के रूप में बदल देती है।" ^{७६} कदाचित् इसका कारण कर्तव्य से सम्बन्धित होना ही है। इतना ही नहीं धर्म में मानवतावादी विचार-धारा, समाज में एक समानता, धर्म का राष्ट्रीय दृष्टिकोण तथा बौद्धिक पक्ष से धर्म का विश्लेषण पाश्चात्य मनोवृत्ति का ही परिचायक है जो आलोच्य विषय के आयावादी कवियों में पूर्व और पश्चिम के धर्म के प्रति मिश्रित प्रभाव के रूप में दीख पड़ता है।

आदर्श धर्म की धारणा

धर्म को यद्यपि कतिपय विद्वान् इतिहास के परिणाम के अनुसार आमतौर पर भेद जनक मानते हैं।^{७७} पर हायावादी कवियों की धारणा है कि सच्चा धर्म कभी मनुष्य का मनुष्य से विरोध करना नहीं सिखाता, नही उसका उद्देश्य किसी धर्म का विरोध करना है। यदि मनुष्य धर्म की आड़ में स्वार्थ साधना करता है, धर्म का संकीर्ण अर्थ लेकर मनुष्यता में भेद उत्कीर्ण करता है तो यह धर्म की झूटि नहीं, नही यह धार्मिक मनोवृत्ति का परिचायक है।

आज के वैज्ञानिक युग में समय और दूरी पर नियंत्रण होने के कारण पूरा विश्व और उसके विभिन्न/निकटतम बिन्दु पर उपस्थित दीख पड़ते हैं। यही कारण है कि हायावादी कवियों ने किसी एक धर्म को प्रधानता नहीं दी। यद्यपि सभी धर्मों में कुछ न कुछ सार तत्त्व है। पर सभी एवं विभिन्न मतमतान्तरों में उनके सत्य परक वस्तुओं को भी विश्लेषण की प्रवृत्ति भिन्न है। इसी से धर्म सत्य परक दृष्टि की विचारधारा में भी आ जाता है। यह मानव मन की दुर्बलता को उसकी अन्य सम्भावनाओं से ऊपर कर लेता है तब उसकी स्वाभाविक ^{अति}मति जकड़ी-सी बन जाती है।^{७८} यही कारण था कि हायावादी कवियों ने मानव-धर्म आदर्श धर्म की धारणा से प्रेरित होकर 'मानव धर्म' की स्थापना का प्रयत्न किया जिससे पूरा मानव समाज धर्म के वास्तविक रूप के निकट आया। धर्म की परिधि युगानुरूप विस्तृत हो सके और मानव धर्म में सभी धर्म जाति तथा समाज की संकीर्ण परिधि में रहने वाले एक मानव धर्म के सदस्य हो जायें। धर्म यहाँ सम्पूर्ण मानवता का परिचायक होगा। धर्म की परिचायक मानवता नहीं क्योंकि मनुष्य की उन्नति प्रगति एवं विकास के लिए ही धर्म की स्थापना या उपयोगिता है। जिसका संबंध

७७. मानवता और शिष्टता : पूरब और पश्चिम के देशों में —यूनेस्को द्वारा

आयोजित एक अंतर्राष्ट्रीय चर्चा की रिपोर्ट। पृ० ११

७८. इरावती, पृ० १०२

वाह्य वृत्तियों में सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक बानवण्डों से सम्बन्धित है और धर्म मनुष्य की आन्तरिक शक्तियों के विकास से आवर्श धर्म समस्त मानव संसार के लिए उपयोगी धर्म होगा, जिसमें पंत के अनुसार धर्म नीति से मुक्त विश्व मानव^{७६} विश्वबन्धुत्व की पीठिका पर नये युग का सृजन हो सकेगा। पर अब तक अपने अपने धर्म की महानता बताने वाले धर्म के संकीर्ण तत्त्व को लिए जो पंथ धर्म के महाजन बन गये हैं उनकी कोई उपयोगिता नहीं रही भले ही वे यह कहते रहे कि उसी पर चलने में कल्याण है और सभी शास्त्र, सद्गुण्य ऐसा कहते हैं।^{८०} क्योंकि उन्होंने ही अपने धर्मों के विधि नियमों से धर्म की वास्तविकता को छुड़, आग्य एवं बहु मंत्र-तंत्र वादों पंथों में संछित धर्म की अभिव्यक्ति की। इससे मानव-मानव के लिख्ट जाने की जगह दूर कर दिया।^{८१}

पर वर्तमान युग अपनी परिस्थिति में संस्कृति धर्म के नूतन कल्प^{८२} की ओर देख रहा है। जहाँ शापित तापित या पापी कोई न होगा। सम्पूर्ण मानवता को विकास के लिए सुविधाएं प्रदान रहेंगी जीवन की वसुधा समस्त समतल होकर बहेगी।^{८३}

मानवतावादी आवर्श धर्म की स्थापना की पृष्ठभूमि प्रसाव साहित्य में बीज रूप में बील पड़ती है। पर उसका विकास नहीं हो सका। निराशा भी अपने समसामयिक धर्म के वाह्य आहम्बर की भावना से संतुष्ट नहीं थे। इस बात की स्पष्ट धारणा मिलती है कि उनके अनुसार यदि धर्मवाह्या-हम्बर हटा लिये जाय तो धर्म अपने आवर्श रूप में उपस्थित होगा। पर धर्म की इस उपयोगिता परक दृष्टि महादेवी और रामकृष्ण बर्मों में भी मिलती है।

७६: लोकायतन, पृ० ४७२

८०: लोकायतन, पृ० ३१४

८१: लोकायतन, पृ० ३२७

८२: अपरा, पृ० १२६

८३: कामायनी, पृ० ३००

यद्यपि किन्हीं वर्गों में समसामयिक समाज से धर्म के बाह्याह्वारों से ये सभी संतुष्ट नहीं थे ।

प्रसाद और निराशा की आदर्श एवं आह्वारहीन धर्म की धारणा का विकास पंत में मानव धर्म के रूप में पूर्ण रूप से हुआ । पंत में इस भावना का प्रचार प्रसार ज्योत्स्ना के अन्तर लौकायतन तक स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है । पंत में इस भावना का प्रचार-प्रसार मानव धर्म में सभी मानव एक होंगे और उनके मध्य किसी आह्वारात्मक धर्म की विभाजक रेखा एवं प्रति-स्पर्धा नहीं होगी । उसमें सभी के आत्मोन्नति के साधन उपलब्ध होंगे । संपूर्ण मानव समाज आदर्श धर्म की संगठनात्मक धर्म की प्रक्रिया से संवास्ति होगा । यह धर्म जितना आत्मिक उन्नति में सहायक होगा उतना ही भौतिक उन्नति में भी । इसका मुख्य कारण यह है कि अपने अर्थ विस्तार में जब आदर्श धर्म का सम्बन्ध केवल आकस्मिक उन्नति से ही नहीं बल्कि सामाजिक उन्नति से भी सम्बन्धित होगा ।

जतः वैज्ञानिक युग की उपलब्धियों के साथ संकीर्णता से परे समाज में आदर्श मानव धर्म की स्थापना द्वायावादी कवियों की वैचारिक उपलब्धि कही जायेगी, जिसकी स्थापना के लिए उन्होंने समाज के सभी रुढ़िग्रस्त धर्मों की भर्त्सना की और आदर्श धर्म की सहायता से आदर्श समाज की स्थापना की योजना का वैचारिक संकल्प रखा ।

खण्ड २

अध्याय १०--दर्शन --

प्रसाद—आनन्दवाद, समरसता, रहस्य, शून्यवाद, दुःखवाद, जाणिकवाद,
करुणा, परमाणुवाद, वन्दात्मक भौतिकवाद, रहस्यवाद ।

पंत— रहस्यवाद, मार्क्सवाद, गांधीवाद, अरविन्द दर्शन का प्रभाव ।

निराला—रहस्यवाद, विशिष्टाद्वैतवाद, प्रगतिवाद, रामकृष्ण मिशन का
प्रभाव , भक्ति दर्शन, शाक्त मत।

महादेवी—दुःखवाद, करुणा, मायावाद (ऋत) , रहस्यवाद ।

रामकुमार— कबीर दर्शन का प्रभाव, बौद्ध दर्शन का प्रभाव, रहस्यवाद ।

दर्शन

दर्शन शब्द 'दृश्' (देखना) धातु से करणार्थ में 'त्युट्' प्रत्यय लगा कर बना है जिसका अर्थ होता है 'दृश्यते अनेन इति' अर्थात् जिसके द्वारा देखा जाय। इस देखा जाय का अर्थ यदि ज्ञायावादी कवियों के साहित्य के आधार पर कहा जाय तो तत्त्व चिन्तन द्वारा जीवन के सारभूत तत्त्व का ज्ञान है जिसके माध्यम से वह सत्य की प्राप्ति में समर्थ होता है, चाहे वह सत्य व्यक्ति, समाज के भौतिक जीवन से सम्बन्धित हो या आध्यात्मिक जीवन से। आलोच्य ज्ञायावादी कवियों ने दर्शन की कोई परिभाषा नहीं दी। पर उन्होंने प्रचलित एवं सामान्य धारणा का अनुसरण किया है। फिर भी उनकी विचारधारा से यह स्पष्ट हो जाता है कि दर्शन साध्य नहीं साधन मात्र है जिसका लक्ष्य सूक्ष्म और स्थूल जगत के बान्तरिक सत्य का साक्षात्कार है। दर्शन के सम्बन्ध में उन ज्ञायावादी कवियों की विचारधारा में किसी नयी व्याख्या का प्रयत्न नहीं मिलता किन्तु यह अवश्य है कि दर्शन के शास्त्रीय भेद एवं विभाजन के स्थान पर उन्होंने उसके तात्त्विक चिन्तन पक्ष पर बल दिया है। प्रसाद और पंत ने तो दर्शन की महत्ता भी स्पष्ट शब्दों में स्वीकार की। कदाचित् इसी दृष्टिकोण से प्रेरित होकर प्रसाद ने भूष भरी दर्शन की व्यास^१ की अभिव्यक्ति की। यह इस बात का द्योतक है कि दर्शन प्रसाद की दृष्टि में मानव जीवन की मूलभूत आवश्यकताओं में से एक है। पंत के अनुसार भी इसका महत्त्व इसलिए है कि यह ज्ञान, विज्ञान, भावना, कल्पना एवं गुणों की अंतिम और ठोस परिणत^२ के सकने में प्रयत्नशील है साथ ही समर्थ भी।

पर वहाँ तक प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी और रामकुमार वर्मा के जीवन दर्शन एवं उन पर प्रभाव का प्रश्न है उन्हें क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा।

१. कामायनी, पृ० २२

२. ज्योत्स्ना, पृ० १३४

प्रसाद

साहित्यगत साध्य के आधार पर कहा जा सकता है कि प्रसाद की शैव दर्शन पर आस्था थी और वे शैव थे । ^३ शिवो देवता अस्य संवः काव्य से इस धारणा की पुष्टि होती है साथही काव्येतर साहित्य से भी । परन्तु देखना यह है कि प्रसाद के जीवनगत दार्शनिक विचारधारा का स्वरूप उनके साहित्य में किस प्रकार प्राप्त होता है । प्रेम पथिक में उन्होंने ' शिव को ही समष्टि ' ^४ रूप माना है साथ ही वह ' विश्व का कल्याण कारक ' है, विश्वमय है, विश्ववैस है । ^५ अतः शैव दर्शन के अनुसार देखें तो सर्व प्रथम ज्ञानन्दवाद का विश्लेषण ही अभीष्ट होगा ।

ज्ञानन्दवाद

प्रसाद की दार्शनिक विचारधारा को स्पष्ट करने के लिए उनकी दृष्टि में ज्ञानन्दवाद के स्वरूप को भी विश्लेषित करना होगा । शैव दर्शन के— शैव और शाक्त दोनों ही प्रमुख शाखाओं में ज्ञानन्दवाद की प्रतिष्ठा है । शैव 'आत्मा', शाक्त, जगत् की प्रमुखता देकर शिव से तादात्म्य की स्थिति में ज्ञानन्द

३. शिव—१. है शिव धन्य तुम्हारी महिमा, चित्राधार, पृ० २६, ३०

२. शिव रूप संसार क, चित्राधार, पृ० ७२

३. शिवरूप (जग पातक), चित्राधार, पृ० ७३

४. नान्दीपाठ, चित्राधार, पृ० ६९

५. शिव और शारदा, चित्राधार, पृ० १५४

६. स्तुति और विनय, चित्राधार, पृ० ५५

७. प्रेम पथिक, पृ० २३

८. कामायनी, पृ० २५२, २५३ (दर्शन सर्ग)

९. हरावती, पृ० ९

४. प्रेम पथिक, पृ० २३

५. प्रेम पथिक, पृ० २३

प्राप्ति का सन्देश देते हैं। तैत्तिरीय उपनिषद् का "इदं ब्रह्मात्मा परमानन्दः" शैव दर्शन में आनन्दवाद के रूप में प्रतिष्ठित हुआ। वेदान्त में भी सत्-चित्-आनन्द की कल्पना की गयी थी पर शैव दर्शन में आनन्द पर विशेष रूप से बल दिया गया। शृष्टि ही शिव की कृपा द्वारा उत्पन्न है अतः यह आनन्दमय है। शिव के पाँच स्वरूप हैं। वे हैं — (१) चित् शक्ति—परा प्रावेशिका^६ के अनुसार प्रकाश रूप है। इसी के द्वारा शिव स्वप्रकाशमान् हैं। (२) आनन्द-शक्ति—इसके द्वारा शिव आनन्दमय है। (३) इच्छा शक्ति—इसके द्वारा जगत्-शृष्टि है—संहार करते हैं। (४) ज्ञान शक्ति—से शिव स्वयं ज्ञानस्वरूप हैं। (५) क्रिया शक्ति—जिससे शिव सभी रूपों को धारण करते हैं। आनन्द में इन पाँचों शक्तियों का सम्मिलन है।

प्रसाद के अनुसार आनन्द ही जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य है क्योंकि शृष्टि का समस्त ज्ञान कर्म, इच्छा क्रिया आनन्द की प्राप्ति के निमित्त ही है। प्रसाद ने आनन्द को शिव के रूप में माना है दूसरी ओर आनन्द ही शिव की अभिव्यक्ति है जो कि उसकी कृपा के रूप में प्राप्त होती है। कामायनी का उद्देश्य शृष्टि में शैवाग्रज के आनन्दवाद का प्रतिपादन है। "नित्य नूतनता का आनन्द"^७ और उसकी उपयोगिता जीवन से अलग कोई महत्व नहीं रखती। ब्रह्मा सर्ग में इसका स्पष्टीकरण स्वयं ही जाता है जब प्रसाद —

एक तुम यह विस्तृत भू-खण्ड
प्रकृति वैभव से भरा अमन्द,
कर्म का भोग, भोग का कर्म, यही
यही जड़ चेतन का आनन्द।^८

कह कर उसकी सार्थकता व्यक्त करते हैं। इससे स्पष्ट है कि आनन्द की स्थिति चेतन के लिए जितनी महत्वपूर्ण है उतनी जड़ के लिए भी। यह जीव की उल्लासपूर्ण स्वाभाविक स्थिति है। यही कारण है कि प्रकृति द्वारा उत्पन्न^९ काकली के स्वर में जीवन दिगन्त के अन्धर में आनन्द की प्रतिध्वनि गुंजा करती है।^६

६. पराप्रावेशिका, पृ० १।२

८. कामायनी, पृ० ६६

७. कामायनी, पृ० ६५

९. कामायनी, पृ० ६४

‘कल्याण रूप में आनन्द सुमन’^{१०} विकासमान हैं। ‘जिसमें दुःख-सुख मिलकर मनके उत्सव आनन्द’^{११} मनाया करते हैं, पर उसे अपनी अभिज्ञता से ‘कुचल’^{१२} देना या उपेक्षित करना शैव दर्शन में ‘आणव’ का प्रभाव या अपनी अभिज्ञता का प्रतीक कहा जा सकता है। वस्तुतः यह आनन्द ही, ‘उच्छ्वसित शक्ति श्रुति जीवन का विकास’^{१३} कर ‘चित्त का स्वरूप यह नित्य जगत.... उत्साहपूर्ण आनन्द सतत’^{१४} करने में समर्थ होता है।

कामायनी के दर्शन सर्ग के अनुसार — ‘मिटते असत्य से ज्ञान लेश, समरस अलख आनन्द बेश’^{१५} और आनन्द की स्थिति में जड़ चेतन की समरसता सुन्दर साकार रूपमें, चेतना के विलास रूप में घने आनन्द अलख रूप,^{१६} की स्थिति प्राप्त कराती है। कामायनी भी इस स्थिति को प्राप्त करती है और मनु भी। कदाचित् यही कारण है कि प्रसाद ने बड़ा के द्वारा बड़ा के लिए ‘भगवती’^{१७} का सम्बोधन दिया और —

‘मनु ने कुछ^{कुछ} सुसज्ज कर कैलास और विललाया ,

कोले देतो कि यहां पर, कोई भी नहीं पराया ।

हम अन्य और कुटुम्बी, हम केवल एक हमीं हैं,

तुम सब मेरे अवयव हो , जिसमें कुछ नहीं कमी है ।’^{१८}

कहते हुए सारी वृष्टि को ही अपने रूप में देता। यह शिव का ही विस्तार है। साथ ही प्रतिभिज्ञा दर्शन के अनुसार शिव की तादात्म्य स्थिति भी और प्रतिभिज्ञा की चरम आनन्द उपलब्धि भी। ‘नैत्रतंत्र’ के अनुसार भी इस का रूप

१० : कामायनी, पृ० १०१

११ : कामायनी, पृ० १०२

१२ : कामायनी, पृ० १३६

१३ : कामायनी, पृ० १६९

१४ : कामायनी, पृ० २४२

१५ : कामायनी, पृ० २५४

१६ : कामायनी, पृ० २६४

१७ : कामायनी, पृ० २८७

१८ : कामायनी, पृ० २८७

परमानन्द ही है^{१९}। 'तंत्रालोक' से भी इसी मत की पुष्टि होती है कि 'अतुरा-
वस्था' के भीतर आनन्द की उपलब्धि होती है।^{२०}

आलोचकों को प्रायः यह प्रम है कि प्रसाद ने मात्र कामायनी में ही
आनन्दवाद की अभिव्यक्ति की है। सब तो यह है कि उनके काव्य साहित्य में
ही प्रेम पथिक के 'आनन्द नगर', 'आनन्द स्रोत',^{२१} फरना के विश्व, विमल
आनन्द-भवन,^{२२} करुणालय के आनन्द 'पूर्ण आनन्द',^{२३} तथा कानन कुसुम^{२४}
और चित्राधार,^{२५} में भी आनन्दवाद की स्थिति का क्रमिक विकास स्पष्ट रूप
से देखा जा सकता है।

प्रसाद के गद्य साहित्य में भी 'अन्तरनिहित आनन्द की अग्नि प्रज्ज्वलित
करौ। सब पतित कर्म उसमें भस्म हो जायेंगे। - उस आनन्द के समीप पाप जाने से
डरेगा।' ^{२६} 'बौद्धिक दम्भ' के अवसाद को कार्य जाति से हटाने के लिए आनन्द
की प्रतिष्ठा करनी होगी," ^{२७} आनन्द की सीमा में प्रसन्नता प्रत्येक
अवस्था में बहने वाले प्राणियों के विरुद्ध न होगी," ^{२८} क्योंकि 'आनन्द का
अन्तरंग सरलता और बहिरंग सौन्दर्य है, इसी में वह स्वस्थ रहता है।' ^{२९}

१९. नैत्रतंत्र, भाग २, पृ० २५

२०. तंत्रालोक, २-३-१६०

२१. प्रेमपथिक, पृ० ६

२२. फरना, पृ० १६, २०, ३८, ४१, ७८६

२३. करुणालय, पृ० ८, १६

२४. काननकुसुम, पृ० १६, २७, २६, ३०, ३१, ३३, ४७, ६३, ८६, ८६, ११६, १८४

२५. चित्राधार, ६, १७, ६०, ६२, ७३, १३६, १४३

२६. इरावती, पृ० ५६

२७. इरावती, पृ० २२

२८. इरावती, पृ० १०४

२९. एक छूट, पृ० १५

..... विश्व की कामना का मूल रहस्य आनन्द ही है ।^{३०} " जहाँ, कितना सुन्दर जीवन हो, यदि मनुष्य को इस बात का विश्वास हो जाय कि मानवजीवन की मूल सत्ता में आनन्द है ।^{३१}—आनन्दवाद की ही स्थिति पर प्रकाश डालता है ।

प्रसाद साहित्य में पद्य की तरह गद्य साहित्य में भी प्रतिभिज्ञा दर्शन, आनन्दवाद के जीवन दर्शन का चोतक है । उनका आनन्दवाद दर्शन का आनन्दवाद ही नहीं जीवन का आनन्दवाद भी है जिसमें तत्कालीन विश्वयुद्ध की विधीषिका से लेकर देश की राजनीतिक — आर्थिक — सामाजिक—भौतिक तथा अध्यात्मिक कितनी ही समस्याओं का समाधान प्रस्तुत किया है । यह ज्ञान, इच्छा, क्रिया का समन्वय ही नहीं जीवन की उपलब्धि का सत्य है । अन्य भारतीय दर्शन में भी ब्रह्म की स्थिति आनन्द में ही मानी गयी है , पर अन्तर केवल यहाँ इतना है कि प्रसन्न-ने शैव दर्शन में सच्चिदानन्द परमसुख को ही जीवन का लक्ष्य माना है । सौन्दर्य लहरी के अनुसार भी निम्नलिखित श्लोक से उपर्युक्त कथन की पुष्टि होती है

त्वमेव स्वात्मानं परिणामयितुं विश्वपुत्रा

विदानन्दकारं शिव युवति भावेन विमृषे ।^{३२}

कामायनी में परमशिव की प्राप्ति ही कामायनीकार का लक्ष्य है ।

समरसता

प्रसाद ने कामायनी में ही नहीं उससे पूर्व 'एक घूंट'^{३३} (गद्य) में भी समरसता की स्थिति को साधक की चरम उपलब्धि माना है । शैव दर्शन में साधक

३० : एक घूंट, पृ० १७

३१ : एक घूंट, पृ० १७

३२ : सौन्दर्य लहरी, पृ० ३५

३३ : एक घूंट, पृ० ६३

समरसता की स्थिति में पहुँचकर अपने अस्तित्व को परम शिव में तादात्म्य कर लेता है। पर परम शिव में लीन होने पर भी अपने तार्त्विक स्वरूप को नष्ट नहीं करता। सब तो यह है साधक के सभी तत्त्व परम शिव में लीन होकर 'विन्मय' हो जाते हैं। यही स्थिति कामायनी में भी प्रदर्शित की गयी है।

कामायनी में समरसता की जो स्थिति वर्णित है उसके अनुसार समरसता के अखंड आनंदावेश में असत्य, सैत्रज्ञानक्लेश मिट जाता है। समरसता की स्थिति में कोई शापित या तापित नहीं रहता। जीवन वसुधा समतल सतह पर गतिमान होता है, इसका कारण है कि ऐसी अवस्था में हर समय समरसता की स्थिति रहती है। ३५ यही कारण है कि मनु और ब्रह्मा जब समरसता की स्थिति प्राप्त करते हैं तो उन्हें प्रकृति से सम्बन्धित जिस एक रसता का बोध होता है वह है —

स्मरस ये जह या चेतन सुन्दर साकार घना था
चेतनता एक बिलसती। आनन्द अखंड घना था। ३६

सुख-दुःख, व्यक्ति-समाज, अधिकारी-अधिकृत शिव और शक्ति प्रकृति पुरुष में समरसता की स्थिति में ठीक वैसे ही आनन्द की प्राप्ति करते हैं जैसे मनु और ब्रह्मा को प्राप्त हुआ था। यही शिव-शक्ति की समरसता है।

यद्यपि प्रसाद ने 'आणव' शब्द का प्रयोग नहीं किया तथापि मनु को भी 'आणव' की स्थिति में चित्रित किया गया है। प्रतिभिज्ञा दर्शन के अनुसार ज्ञान, इच्छा, क्रिया में सामंजस्य आए बिना समरसता की प्राप्ति नहीं हो सकती। यथा —

ज्ञान दूर कुछ क्रिया भिन्न है इच्छा क्यों पूरी ही मन की,
एक दूसरे से न मिल सके, यह विहम्बना है जीवन की। ३७

यही आणव की स्थिति है। यह विभेदक है। 'आणव' ही मनुष्य को दुष्कर्म

३५. कामायनी, पृ० २८८

३६. कामायनी, पृ० २६४

३७. कामायनी, पृ० २८४

की और प्रवृत्त करता है। वह इच्छा से इन्द्रियों की ज्ञातसा अर्थात् शब्द, रूपस्पर्श, रूप-रस-गन्ध, ज्ञान में बुद्धि के भेदों का कारण बनता है और कर्म सतत संघर्ष की प्रेरणा देता है। 'आणव' से मुक्ति मिलते ही मनु समरसता की स्थिति प्राप्त करते हैं। इसी से समरसता की पूर्व स्थिति में साधक की ज्ञान इच्छा, क्रिया तीनों का सामंजस्य अत्यन्त आवश्यक है जिसका निर्देश कामायनी में किया गया है।

समरसता का उद्देश्य विरोधी शक्तियों को परस्पर सामंजस्य करना है मनु को समरसता इस 'त्रिविक विश्व', ब्रह्मलोकविन्दु^{३८} का पात्र दर्शन कर लेने से नहीं प्राप्त हो जाती, जब तक कि ब्रह्मा उन्हें तीनों शक्तियों से परिचित नहीं कराती। कदाचित् प्रसाद ने इसी से 'त्रिविक विश्व, ब्रालोक विन्दु^{३८} भी तीन दिशाओं में पड़े अलग वे — कहता कर इस स्थिति का बोध कराया है। मनु — 'इस त्रिकोणा के मध्यविन्दु तुम' की स्थिति का बोध हो जाने पर ही 'आणव' की स्थिति से छुटकारा पाते हैं।

समरसता के अभाव में जीवन संघर्ष पूर्ण तथा क्लेश युक्त रहता है। कदाचित् मनु की मानव से इच्छा, इच्छा पर आधिपत्य की भावना और सारस्वत प्रदेश में होने वाले युद्ध के अनन्तर अनुभूत हुए क्लेश का यही कारण था। सामान्य जीवन के लिए भी प्रसाद ने समरसता के महत्व की ओर इंगित किया है। प्रसाद के अनुसार शैव दर्शन की समरसता केवल दार्शनिक और आध्यात्मिक जीवन के लिए नहीं बल्कि सामान्य जीवन को भी अपने में समाहित कर लेती है। समरसता की परिधिगत व्यापकता के कारण ही ब्रह्मा मानव को समरसता के प्रसार की शिक्षा देती है —

‘सबकी समरसता कर प्रचार, मेरे सुत सुन मां की पुकार ।’^{३९}
मनु ब्रह्मा के आशिर्वादरूप में प्राप्त समरसता के प्रचार की आज्ञा भी समरसता के प्रचार की आज्ञा भी समरसता के मूल आधार शक्ति, शिव के अनुग्रह का पौतक है। प्रसाद-के-दृष्टिकोण

३८ : कामायनी, २७३

३९ : कामायनी, पृ० २५६

प्रसाद के दृष्टिकोण में समरसता का महत्वपूर्ण स्थान है और कामायनी में प्रत्यभिज्ञा दर्शन की समरसता व्यापक मानवीय भूमि पर प्रतिष्ठित हुई है जिसमें विश्व की सारी असंगतियाँ और वर्तमान जीवन के संघर्षमय स्थिति का समाहार कर दिया गया है। प्रारंभ से ही कथावस्तु का घटनाक्रम ऊर्ध्वान्मुखी दीप्त पहुँचा है जिसका लक्ष्य समरसता प्राप्त करना है। 'आणव' के नष्ट होते ही कामायनी के अन्तिम तीन सर्ग-दर्शन, रहस्य और आनन्द में प्रत्यभिज्ञा दर्शन समरसता की रूपरेखा क्रमशः साधनात्मक स्थिति की तरह स्पष्ट हो जाती है।

'स्वच्छन्द तंत्र' में समरसता नदी, समुद्र संयोग के रूप में स्वीकार की गयी है।^{४०} अभिनव गुप्ताचार्य के तन्त्रालोक के अनुसार आनन्द शक्ति में विभ्रान्ति पाने के बाद योगी को समरसता की स्थिति प्राप्त हो जाती है।^{४१} प्रसाद की कामायनी में भी मनु और ब्रह्मा के चैतनात्मक तत्त्व समरसता में लय हो जाते हैं और इस समरसता का बोध भी उन्हें आनन्द सर्ग में ही प्राप्त हो जाता है।

रहस्य

प्रत्यभिज्ञा दर्शन में अज्ञान और माया की भी स्थिति है किन्तु यह माया और अज्ञान शैव दर्शन की तरह स्वतंत्र नहीं है। यह परम् तत्त्व शिव के अधीन है। शिव की ही लीला से इस अज्ञान का रहस्य सुलता है और समरसता के अन्तर आनन्द की स्थिति प्राप्त होती है।

सामान्यतः रहस्य के तीन प्रकार हैं। धर्म रहस्य, अर्थ रहस्य और काम रहस्य। प्रत्यभिज्ञा दर्शन के अनुसार प्रसाद ने कामायनी में धर्म रहस्य का ही विशेष वर्णन किया है।

४०: स्वच्छन्द तंत्र, भाग २, पृ० २७६, २७७

४१: तन्त्रालोक, भाग १, पृ० २६

जगत की स्थिति 'अन्तरिक्ष' में गुप्त रहस्य^{४२} की तरह है ।
 'वृष्टि के कण कण में..... रहस्य..... नित्य' ^{४३} रूप से उपस्थित है ।
 सामान्य जीव इस 'अतीन्द्रिय स्वप्नलोक' (के 'मधुर रहस्य' में 'उलझता'^{४४}
 चला जाता है और 'तम के सुन्दरतम रहस्य' ^{४५} की ही इश का रहस्यमय
 वरदान समझने लगता है । वृष्टि के हर कण - कार्य सम्बन्ध में 'सुनिश्चित'^{४६}
 रहस्य की सत्ता रहती है । कामायनी बड़ा सर्ग में इस बात का प्रसाद ने स्पष्ट
 उल्लेख किया है कि 'अपने स्वार्थों से आवृत हो मंगल रहस्य सबूत सभित' की
 स्थिति प्राप्त करता है । सामान्य व्यक्ति 'कल्याण-भूमि यह लोक' यही
 अज्ञा रहस्य जाने न प्रजा की^{४७} स्थिति में रहता है । पर यह यथार्थ जान लेने पर-
 इस रहस्य^{४८} का बुलना आसान हो जाता है । तब यह रहस्य..... शुभ
 संयम वन ^{४९} में प्रकट होता है । पर यह स्थिति भी तभी आती है जब शिव
 द्वारा इस बात की कृपा वृष्टि होती है कि - सौते संसार से जाग पड़ो तो
 मैं अपनी लीला तुम्हें दिखाऊंगा । इस गुप्त रहस्य को जिसको लौकर स्वप्न देखते
 हो अभी^{५०} । ऐसी स्थिति में ही प्रत्यभिज्ञा-हृदय के अनुसार 'उन्मीलनम् अव-
 स्थितस्यैव प्रकटीकरणम्'^{५१} अर्थात् जो कुछ स्थिति है उसका अनावरण ही प्रकटी-
 करण है , की स्थिति प्राप्त होती है ।

प्रसाद ने कामायनी में रहस्य के अन्तर ही समरसता और आनन्द
 के-अन्तर-ही की स्थिति बतायी है । अतः रहस्य समरसता और आनन्द के पूर्व
 की स्थिति है । पर इस रहस्य का द्वार बिना शिव की कृपा के ठीक वैसे ही
 नहीं खुल सकता जैसे वृष्टि मार्ग में कृष्ण की कृपा के बिना भक्ति-भाव का उदय
 नहीं हो सकता ।

४२. प्रेम पथिक, पृ० ५

४३. कामायनी, पृ० १६

४४. कामायनी, पृ० ३५

४५. कामायनी, पृ० ३७

४६. कामायनी, पृ० ५३

४७. कामायनी, पृ० ११७

४८. कामायनी, पृ० १६५

४९. कामायनी, पृ० १६६

५०. कामायनी, पृ० १७६

५१. कामायनी, पृ० २५७

५२. कामन-हृदय, पृ० १२५

५३. प्रत्यभिज्ञा-हृदय, पृ० ६

शून्यवाद

प्रसाद साहित्य में 'शून्य' का प्रयोग अनेक बार हुआ है, पर देना यह है कि सैद्धान्तिक दृष्टि से यह शून्य ^{५४}, शून्यता, ^{५५} शून्यता-सा, ^{५६} शून्यते, ^{५७} शून्य-प्रान्त, ^{५८} शून्य-भेदिनी, ^{५९} या शून्य-शून्य, ^{६०} शब्द बौद्ध दर्शन के शून्यवाद से कहीं तक प्रभावित है।

भरना में प्रसाद ने जीवन को 'शून्य-पथ' ^{६१} की ओर अग्रसर होता बताया। उनकी दृष्टि में भौतिक जीवन के शून्य गगन, ^{६२} में नाना इन्द्र-जन्म जीवन की गतिविधियों को प्रभावित करते हैं। पर एक बात ध्यान देने योग्य है कि प्रेम पथिक में शून्य मार्ग और विवरणकारी जिस पवन ^{६३} रूपी द्रव्य का वर्णन है वह अर्थ संगति की दृष्टि से बौद्धों की शून्यवाद की अपेक्षा प्रति-भिज्ञा दर्शन के द्रव्य से अधिक मेल रखता कहा जा सकता है। बौद्ध दर्शन के प्रभाव-रूप में नागार्जुन के शून्यवाद की स्थापना/ ^{६४} छाया भी कामायनी में यदाकदा देखने को मिलती है। 'शून्य का प्रकट भाव' ^{६५} 'शून्य में फिरता हूँ असहाय' ^{६६} 'शून्यता का उजड़ा-सा राज' ^{६७} किस लक्ष्यभेद को शून्य की ओर ^{६८} हँस पड़ा गगन वह शून्य लोक ^{६९} शून्य के महाविवर ^{७०} और 'शून्य असत् या अन्धकार' ^{७१}

५४: आँसू, पृ० ८, १५, ४१, ७६ काननकुसुम पृ० ७४, ८३, कामायनी, ६, १८
५५: कठ ४८, १५७, १७१, १८०, २०७, २०८, २४५, २५०, २५१, चित्राधार-
१३८, १६०, १६६, भरना, १६, २६, ३८, ८२, प्रेमपथिक पृ० ३

५५: कानन कुसुम, ५३, ८०, कामायनी, ४८, १५८

५६: कामायनी, पृ० १७६, ५७४-१५६

६२: भरना, पृ० ३८

५७: कामायनी, पृ० ३८

६३: प्रेम पथिक, पृ० ३

५८: कामायनी, पृ० १५४

६४: कामायनी, पृ० १८

५९: कामायनी, पृ० १५२

६५: कामायनी, पृ० ४८

६०: कामायनी, पृ० २०८

६६: कामायनी, पृ० ७४६

६१: भरना, पृ० २६

७०: कामायनी, पृ० २५७

६७: कामायनी, पृ० १७१
६८: " " २५०
६९: " " २५०

का प्रयोग क्रमशः रिक्त, आकाश, ईश्वर, स्वर्ग, शून्य का भाव या धर्म, तथा निस्तब्धता के अर्थ में प्रयोग किया गया है वहीं यह शून्यवाद के निकट दीख पड़ता है। इसके विपरीत जहाँ हृदय की रिक्तता का उल्लेख है वहाँ उपेक्षित हृदय के अर्थ में शून्य का प्रयोग किया गया है। प्रस्तुत संदर्भ में दार्शनिक शून्यवाद का विचार ही अभीष्ट होगा।

सैदान्तिक दृष्टि से दुःख, गति, बन्धन, उत्पत्ति, निर्वाण आदि सभी वस्तुओं की परीक्षा के अनन्तर यह सिद्ध हुआ है कि सभी में विरोधी धर्मों की स्थिति इस बात की चोतक है कि सभी शून्य हैं। नागार्जुन के अनुसार शून्य ही एकमात्र तत्त्व है, माध्यमिक कारिका^{७१} के अनुसार इस दृष्टि में न सत् है, न असत् है, न सत् और असत् दोनों की स्थिति है। इस प्रकार इन चारों कोटियों से शून्य एक विलक्षण तत्त्व है जिसे माध्यमिकों ने 'परम तत्त्व' कहा है। इसे अलक्षण भी कहा गया है। नागार्जुन ने इसी शून्यता को प्रतीत्यसमुत्पाद की संज्ञा से अभिहित किया है जिसमें उसने प्रतिपादित किया है कि विश्व और उसकी सारी बहु-चेतन वस्तुएं किसी स्थिति में अवलतत्त्व आत्मा इत्यादि से विलकुल शून्य हैं।^{७२} प्रसाद ने शून्यवाद की स्थिति का वर्णन किया है पर उनके उनके पूरे जीवन दृष्टि की और दृष्टिपात करें तो बौद्ध धर्म के शून्यवाद का पूरा समर्थन नहीं मिलता। उनका यह शून्यवाद उपनिषदों के नैति, नैति के अधिक निकट दीख पड़ता है। -क-

दुःखवाद

बौद्धों के शून्यवाद के अतिरिक्त दुःखवाद, क्षणिकवाद और कलण का प्रभाव का भी विश्लेषित करना अभीष्ट होगा। दुःखवाद के संदर्भ में यदि देखा जाय तो — बौद्धों के कवि प्रसाद की विकल वेदना में बौद्धों भुवन में सुख का अभाव दिखायी देता है।^{७३} कामायनी में भी देव-सुखों

७१: माध्यमिक कारिका, पृ० १।७

७२: विग्रह व्यावर्तनी, पृ० २२

७३: बौद्ध, पृ० ५५

पर दुःख-जलधि का अपार नद उमड़ता चित्रित किया गया है। ७४ जिसमें व्यथा की नीली लहरों में सुख के दुतिमान मणिगण सब कुछ बिजरे दीख रहे हैं। ७५ सारा विश्व ही दुःख की आंधी से पीड़ित है। ७६ संसार ही दुःखमय है। ७७ जब वहाँ सब लालसा कुन्दन करती है, दुःखानुभूति हँसती है और नियति..... मिट्टी के पुतालों के साथ अपना झूठ मनाविनाश करती है, ७८ तो इस जीवन में सुख की कल्पना ही क्या की जा सकती है। यही कारण है कि विशाल की बन्धुलता का सारा जीवन ही दुःख सत्ते जीत रहा है ७९ सब दुःख है, सब नाशक है, सब अनित्य है, दिवाकर की धारणा है कि प्राणी दुःखों में भगवान् के समीप होता है। ८० भगवान् दुःखियों से अत्यन्त स्नेह करते हैं। दुःख भगवान् का सात्विक दान है, मंगलमय उपहार है। ८१

उपर्युक्त सन्दर्भ में बौद्ध दर्शन को देखें तो उसके अनुसार समस्त जगत् दुःखमय है। भगवान् बुद्ध द्वारा प्रतिपादित चार आर्य सत्य दुःख पर ही आधारित हैं। १. सर्वदुःखम्—(संसार दुःखमय है), २. कूटल समुदयः—(वह दुःख का कारण है), दुःख से पीड़ित होकर उसके नाश का उपाय लोग ढूँढ़ा करते हैं। ३. दुःख निरोध—इन्हें विश्वास है कि दुःख का नाश होता है। ४. दुःख निरोधगामिनी प्रतिपद—(इसके अनुसार दुःखों के नाश के लिए उपाय भी हैं।) यही बुद्ध के चार आर्य सत्य हैं जो दुःखवाद के आधारशिला के रूप में प्रसाद को भी प्रभावित करते हैं। कदाचित् यही कारण था कि उपर्युक्त संदर्भों में प्रसाद ने संसार को ही दुःखमय चित्रित किया है। पर जैसा दुःख निरोधगामिनी प्रतिपद के अनुसार कहा जा चुका है दुःखों के नाश का उपाय भी है, प्रसाद यही इससे

७४. कामायनी, पृ० ८

७५. कामायनी, पृ० ५४

७६. कामायनी, पृ० २२२

७७. देवरथ (कहानी)

७८. आंधी

७९. विशाल, १-१

८०. स्वर्ग के लहरों में -

८१. राज्यश्री, ३-५

८२. कंकाल, पृ० १५६

आगे बढ़ कर दुःख के नाश का उपाय अपनी साधना द्वारा जैनागम के समरसता और आनन्दवाद में ढूँढ़ते हैं ।

जाणिक वाद

जहाँ तक जाणिक वाद का सम्बन्ध है प्रसाद ने जीवन को जाणिक^{८३} की संज्ञा से अभिहित करते हुए एक घूंट में 'जाणिक सुखों पर सतत झूलती शोक-मयी ज्वाला',^{८४} के रूप में चित्रित किया है क्योंकि इस नरवर जीवन में जण भर का सुख,^{८५} भले ही अच्छा लगे पर वस्तुतः यह सुख भी भ्रान्ति है । जीवन कली का अभिलाषा—मकरन्द सुख जायगा वह मुरझा जावेगी,^{८६} 'मौन, नाश, विध्वंस, अंधेरा और मृत्यु की विर-निद्रा',^{८७} ही इस जाणिक दृष्टि की ओर ही संकेत करती है ।

बौद्ध धर्म के संस्कार अनित्य हैं,^{८८} साथ ही सम्पूर्ण भव अनित्य दुःखी और परिवर्तनशील है^{८९} क्योंकि सभी नष्ट हो जाने वाले हैं,^{९०} सब संस्कार अनित्य हैं, यह जब प्रज्ञा से अनुभव देखता है तो वह दुःखों में निर्वैय प्राप्त करता है—यही मार्ग विशुद्धि का है ।^{९१} बुद्धि की दृष्टि में अनित्यता या जाणिकता का यही अर्थ था क्योंकि बौद्ध दर्शन के अनुसार यह सिद्धान्त ही है कि दृष्टि की कोई वस्तु स्थिर नहीं सब कुछ प्रगतिशील है । उसमें उत्पत्ति और निरोध है । प्रसाद ने बौद्धों के जाणिकवाद को तो ग्रहण किया है पर यह उनका सम्पूर्ण जीवन दर्शन नहीं बन सका ।

८३: कामायनी, पृ० १६

८४: एक घूंट, पृ० २४-२५

८५: जनमेजय का नागयज्ञ, पृ० २.१

८६: प्रेमपथिक, पृ० १३

८७: कामायनी, पृ० १८

८८: 'अनिच्छा वत संतारा'

८९: सब्बे भवा अनिच्चा दुवत्ता

विपरिणामधम्मा—अंगुत्तर-निकाय
४।१६।५

९०: 'वयधम्मा संतारा'

९१: धम्मपद, २०।५

करुणा

प्रसाद पर बौद्धों के दुःखवाद और ज्ञाणिक भ्रष्टाचार के प्रभाव को विश्लेषित करने के अनन्तर बौद्धों की करुणा के प्रभाव को देखना भी युक्ति-संगत होगा। बौद्धों ने करुणा को विशेष महत्त्व देते हुए उसे महाकरुणा-संज्ञा से अभिविस्त किया है। ऐसे तो वैष्णवों ने भी करुणा को मानवीय जीवन का विशिष्ट अंग माना। पर बौद्धों द्वारा करुणा को विशेष उत्कर्ष-प्रकषण^{६२} दिए जाने के कारण यह उस धर्म का विशिष्ट अंग बन गया।

प्रेम पथिक में प्रसाद ने करुणा को गंगा-यमुना की तरह पवित्र और मनुष्य की महानता का साधन बताया है^{६३} साथ ही उन्होंने करुणा को कामायनी के कर्म सर्ग में किलातबाबुली के पौर्वीहृत्य में दिए गए मनु द्वारा पालित पशुओं की बलि के सन्दर्भ में उसे विशेष रूप से उभारा है।^{६४} यज्ञ की शेष गाथा के रूप में "रुधिर के छीटे", "अस्ति जण्ड की माला", "पशुओं की कातरवाणी" एक करुणा दृश्य उपस्थित करती है जिसमें उनका दृष्टिकोण कदाचित्त यह प्रतिपादित करना था कि "मानवीय दृष्टि करुणा के लिए है।^{६५} क्योंकि यही वह शक्ति है जो विश्व भर में..... प्राणिमात्र में समदृष्टि रखती है।^{६६} कानन कुसुम में तो "स्वयं" विश्वेश्वर^{६७} को भी करुणामय बताया गया है। राजेश्वरी का दिवाकर दुःखपूर्ण धरती को चिरकालिक शान्ति प्रदान करने की कामना करता है^{६८} क्योंकि इसके बिना "विश्व-वेदना" को सुख की उपलब्धि नहीं हो सकती।^{६९} प्रसाद के गीतम की धारणा है कि

६२: प्रेम पथिक, पृ० २२

६६: काननकुसुम, पृ०

६३: कामायनी, पृ० ११६

६७: राज्यजी, पृ० ४६

६४: किलातशत, १-१

६८: किलातशत, १-२

६५: किलातशत, १-२

‘ विश्व भर में यदि कुछ कर सकती है तो वह करुणा ही है जो प्राणिमात्र में समदृष्टि रखती है । इसी के द्वारा पशु दृष्टि में मानवता का विकास हुआ ’।^{१९९}
 क्तः भू-मण्डल पर स्नेह का, करुणाका, ज्ञान का, शासन है । प्राणिमात्र में सहानुभूति को विस्तृत करो ।^{१९०} यह उद्देश्य होना चाहिये । जनमेजय का नागयज्ञ में प्रार्थना में भी प्रभु के करुणा-कटाक्ष की ही अभिलाषा की गयी है ।^{१९१} अज्ञातशत्रु में तो करुणा से ही स्वर्ग की दृष्टि मानी गयी है ।

इस प्रकार देखते हैं कि प्रसाद के पथ साहित्य में स्थापित करुणा की महत्ता की उनके गद्य साहित्य से भी पुष्टि मिलती है । प्रसाद की कृतियों में करुणा का स्वर मुखर है क्योंकि उसकी विस्तृत परिधि में उन्होंने दुखे के दुःख या पीड़ा निवारण की इच्छा, दया, कृपा, सहानुभूति, स्नेह, विश्वप्रेम, कर्तव्यपरायणता, मानवीय धर्म के कर्म के साथ करुणा, करुणाकर, करुणा दृष्टि, करुणानिधान, करुणानिधि, करुणामय, करुणाद्र और करुणा-युक्त जैसे शब्दों का भी प्रयोग किया है ।

इसे मानने से इनकार नहीं किया जा सकता कि प्रसाद की कृतियों में करुणा का स्वर मुखर है और वह मानव धर्म के एक आवश्यक तत्त्व के रूप में स्वीकार किया गया है । कामायनी के साथ गद्य साहित्य में विशाल, राज्यश्री, अज्ञातशत्रु और जनमेजय का नागयज्ञ में प्रसाद की करुणा सम्बन्धी विचारधारा एक विशेष दार्शनिक पृष्ठभूमि के रूप में मिलती है । जहाँ वे ईश्वर से करुणा के ही प्रार्थना करते हैं वहाँ वैष्णव करुणा तथा जहाँ गीतम बुद्ध के प्रभाव में करुणा का उल्लेख है वहाँ बौद्धों की करुणा का प्रभाव कहा जा सकता है । कामायनी में करुणाप्रेरित ब्रह्मा द्वारा मनु को उपदेश करुणा के दार्शनिक पृष्ठभूमि का ही समर्थन करता है ।^{१९२} ब्रह्मा के अतिरिक्त उनके

१९९. अज्ञातशत्रु, १-२

१९०. अज्ञातशत्रु, पृ० १३२

१९१. जनमेजय का नागयज्ञ, ३-६

१९२. कामायनी, पृ० १३२

गद्य साहित्य में गौतमबुद्ध दिखाकर मित्र और प्रेमानन्द उसके मुख्य आत्माता हैं ।
इससे यह सिद्ध होता है कि प्रसाद की दृष्टि में जीवन के नैतिक मापदण्डों में
कलुषा का भी महत्वपूर्ण स्थान है क्योंकि उससे हृदय में विशालता का प्रादुर्भाव
होता है, अहिंसा, जीवनगत ध्येय बनता है । बिना इसके उनके अनुसार न
भौतिक जीवन सुखमय हो सकेगा न आध्यात्मिक ही । यही कारण है कि प्रसाद
ने कलुषा को उपयोगिता परक दृष्टि से देखने का प्रयत्न किया है ।

परमाणुवाद

प्रसाद की दार्शनिक विचारधारा पर शैवागम और बौद्ध दर्शन के
अतिरिक्त वैशेषिक दर्शन के परमाणुवाद का प्रभाव भी परिलक्षित होता है ।
यह प्रभाव काननकुसुम से ही दीख पड़ता है जिसमें उन्होंने एक विशेष स्थिति में
‘परमाणु’ की ^{१०३} स्तब्धता का उल्लेख किया है । साथ ही भस्त्रना और
लहर में भी क्रमशः ‘अणु’ ^{१०४} परमाणु से दृष्टि की रचना का संकेत मिलता
है । ^{१०५} पर प्रसाद की विचारधारा पर वैशेषिक दर्शन का प्रभाव स्पष्ट
रूप से कामायनी में ही देखने को मिलता है ।

दृष्टि के प्रत्यय से ही कामायनी की कथावस्तु का प्रारम्भ होता
है जिसमें कामायनीकार के अनुसार प्रत्ययवस्था में एक तत्त्व की ही प्रधानता ^{१०६}
सर्वत्र दीख पड़ती थी वह है अक्ष । वैशेषिक दर्शन के अनुसार पृथ्वी, अक्ष, तेजस
और वायु इन चार द्रव्यों के द्वारा ही सृष्टि का कार्य रूप में अस्तित्व है ।

१०३ : कानन कुसुम, पृ० २६

१०४ : भस्त्रना, पृ० ३८

१०५ : लहर, पृ० ३३

१०६ : कामायनी, पृ० १३

प्रलय में इन्हीं कार्यद्रव्यों का नाश हो जाता है। पर द्रव्यों के नाश की अवस्था में भी वे द्रव्य परमाणु रूप में आकाश में स्थित रहते हैं। मनु के समझ केवल जल ही जल दीखने का मूल कारण यह है कि पृथ्वी तम थी। वायु और तेजस् दर्शनीय नहीं होते। उनकी स्थिति आकाश में स्थित थी और सर्वत्र वह जल ही जल दीख रहा था। प्रलय के साथ प्रत्येक जीवात्मा की मनःस्थिति, पूर्व जन्म के कर्म और संस्कार के साथ धर्म-अधर्म की उपलब्धि के रूप में वर्तमान रहती है। कदाचित् देव सभ्यता का विवेचन-विश्लेषण, सुख-दुःख और उसकी शीर्ष-शील गाथा के रूप में स्वयं मनु की उपलब्धि इसी और संकेत करती है।

वैशेषिक दर्शन के अनुसार प्रलय की स्थिति में सृष्टि का कोई भी कार्य नहीं होता। परमाणु भी अपनी स्वतंत्र सत्ता में जड़वत् स्थित रहते हैं। कदाचित् कामायनी में पवन का घनीभूत होने के कारण स्वास्थ्य गतिरुद्ध होने और दृष्टि की विफलता ^{१०७} का भी यही कारण था। जिसमें नाश, कंधेरा, विध्वंस, शून्य की स्थिति में भी मनु का जीवन उनकी अमरता के कारण ही बच सका। ^{१०८} पर अढ़ा और इढ़ा के जीवित रहने के कारण के सम्बन्ध में इस और कोई संकेत नहीं मिलता कि प्रलय में भी उनका जीवन कैसे सुरक्षित रहा।

वैशेषिक दर्शन में प्रलय के अन्तर सभी परमाणु पुनः सक्रिय होने के लिए तत्पर रहते हैं और वे कार्य भी तभी करते हैं जब जीव कल्याण के निमित्त परमात्मा को सृष्टि-रचना की इच्छा उत्पन्न होती है। एक परमाणु दूसरे विजातीय परमाणु से संयुक्त होता है और इन दोनों के संयोग से सृष्टि रचना प्रारम्भ होती है। परमाणु रूपी पराग से शरीर की रचना होती है। ^{११०} पर इसके लिए आवश्यक है मूलशक्ति की इच्छा। काम सर्ग में मूल शक्ति के आलस्य त्याग कर उठ खड़े होने पर ही परमाणु की क्रियाशीलता का

१०७. कामायनी, पृ० १७

१०८. कामायनी, पृ० १८

१०९. कामायनी, पृ० १८

११०. कामायनी, पृ० ४८

उत्प्रेत किया गया है । १११ सृजन कार्य से अणुओं के कार्य में स्थिरता नहीं आती ११२ क्योंकि परमाणुओं में गति के त्वात्मक क्रम में बाधा पहुँचने पर विक-अणुमयी शक्ति के त्रास से सभी व्याकुल हो जाते हैं । ११३ कदाचित् परमसत्ता के संकेत पर ही सारस्वत नगर का पतन हुआ पर उसकी प्रत्य की इच्छा न होने के कारण 'अणु-अणु' ११४ सृजन के लिए मबल रहे थे । कालान्तर में यही अनन्त 'अणु' ११५ 'परमाणु' ११६ पुनः क्रियाशीलता में सक्रिय होकर सारस्वत प्रदेश की सृष्टि करते हैं । अस्थि-नास्ति के निरंकुश तर्कयुक्ति से कुछ भी प्रति-पादित हो पर अणु की सत्ता में सन्देह नहीं किया जासकता । ११७ सन्देह ही तो यही विस्मृति की अवस्था है क्योंकि कण-कण , अणु अणु इसी तत्त्व से सृजित हैं । ११८ जब व्यक्ति सृष्टि का रहस्य मनु की तरह ज्ञात कर लेता है तो इस विश्व रूपी कमल का अणु, परमाणु उसे ज्ञान-वसुधा रस का बोध देने लगता है । इस सृष्टि के रहस्य को ज्ञात करना ही साधना की उच्चतमस्थिति है । परमाणु अनित्य हैं । वे उत्पन्न या विनष्ट नहीं होते । जगत के नित्य पदार्थ आकाश, दिग्, काल , मन, आत्मा और भौतिक परमाणु की न सृष्टि होती है न संसार । बल्कि अणुओं के संयोग योग सम्बन्ध कर ही वस्तु द्रव्य की उत्पत्ति और विनाश निर्भर करता है । वैज्ञानिक दर्शन में परमसत्ता के सम्बन्ध में जैव दर्शन से साम्य है। पर इसमें ईश्वर सृष्टिकर्ता और कर्म फलदाता के रूप में है पर परमाणुओं के सृष्टि कर्ता के रूप में नहीं

वैज्ञानिक दर्शन में द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष समवाय यह छः ११९ पदार्थ और अभाव सप्तम १२० पदार्थ है । महर्षि कणाद सट् -

१११: कामायनी, पृ० ७२

११७: कामायनी, पृ० २७०

११२: कामायनी, पृ० ६५

११८: कामायनी, पृ० २८६

११३: कामायनी, पृ० २००

११६:

११४: कामायनी, पृ० २०५

न वयं अट्पदार्थवादिनो वैदेशिकादिवत्

११५: कामायनी, पृ० २६६

(सांख्य दर्शन १ अ०)

११६: कामायनी, पृ० २५३

१२० प्रशस्तपाद के अनुसार— 'गुणकर्म सामान्य

विशेषसमवायानां अणुनां पदार्थनामभाव सप्तमानामित्यादि

पदार्थवादी थे या सप्तपदार्थवादी थे या सप्तपदार्थवादी इसमें भी बहुत मतभेद है किन्तु (वैशेषिक ११।४) उनके उद्देशसूत्र में ६ पदार्थों का ही उल्लेख दीख पड़ता है । वस्तुतः ^{इस}संदर्भ में इनका स्वतंत्र विवेचन न कर प्रसाद की विचारधारा के संदर्भ में ही देखना अभीष्ट है । कामायनी के बड़ा सर्ग में नभ, अनिल, जल जितति और नीर^{१२१} के विशेष उल्लेख पर वैशेषिक दर्शन का ही प्रभाव दीख पड़ता है । वैशेषिक दर्शन के अनुसार ये सभी द्रव्य हैं कार्य के समवायिकरण को द्रव्य कहते हैं यह गुणों का आश्रय होता है । द्रव्य नव हैं - जितति, अपः, तेज, वायु और आकाश ये-द्रव्य काल दिक् आत्मा और मनः । इसमें जितति, अपः, तेज, वायु और आकाश ये द्रव्य पंचभूत के नाम से अभिहित किये जाते हैं जिन्हें प्रसाद की दार्शनिक विचारधारा के रूप में एक एक कर देखना अधिक उपयुक्त होगा

जितति पदार्थ के दो प्रकार हैं - नित्य और अनित्य । परमाणु जितति का नित्य पदार्थ है, जिसकी उत्पत्ति और विनाश नहीं होता । वह स्वयं सिद्ध है । इसके सिवा समस्त पृथ्वी अनित्य है । यह अविभाज्य है साथ ही इसका अवयव संयोग ही उत्पत्ति का कारण है । अनित्य जितति के भी तीन प्रकार हैं वे हैं शरीर, इन्द्रिय और विषय । शरीर के द्वारा विषय की उपलब्धि भोग है । मनु, ब्रह्मा, बड़ा और सारस्वत प्रदेश के निवासियों के निमित्त की गयी सृष्टि इसी भोगवाद से ही प्रेरित है । साथ ही शरीर के यौनिज और अयौनिज प्रकार में, यौनिज के जरायुज और ऋहज रूप में कामायनी के सारे पात्र यौनिज के जरायुज रूप से ही सम्बन्धित हैं ।

जिततिज के अन्तर्ग नीरू की स्थिति है । नीर का अर्थ है जल । यह स्नेह गुण विशिष्ट पदार्थ है । इसके दो प्रकार हैं नित्य और अनित्य । जलीय परमाणु नित्य है शेष जल अनित्य है । अनित्य के भी तीन प्रकार हैं - शरीर, इन्द्रिय और विषय । इस नीर तत्व की प्रधानता से प्रसाद ने कामायनी में प्रलय की स्थिति का वर्णन किया है।

कामायनी में जिस अनल का उल्लेख किया गया है वह 'तेजः' का ही रूप है। इस द्रव्य में तेजस्व है उसे ही 'तेजः' कहा जाता है। इसके दो प्रकार हैं नित्य और अनित्य। मात्र परमाणु तेजः ही नित्य है शेष सब अनित्य। अनित्य तेजः के भी शरीर, इन्द्रिय और विषय तीन प्रकार हैं। आनन्द सर्ग में प्रसाद ने मनु में इसी तत्त्व की प्रधानता दिखायी है जिसके कारण मनु अपनी साधनात्मक अवस्था में अधोमुखी होकर पड़ते हैं।

जहाँ तक अनल का प्रश्न है जिस द्रव्य में रूप स्पर्श नहीं उसे ही अनल कहते हैं। जल, तेजः और पृथ्वी द्रव्य के रूप में है। आकाश द्रव्य में स्पर्श नहीं है। यही कारण है कि इसे नील की संज्ञा में अभिहित किया जा सकता है। अनल के दो प्रकार होते हैं नित्य और अनित्य। जिसमें अनित्य अनल के भी शरीर इन्द्रिय और विषय तीन विभाग किए जा सकते हैं। प्रत्यक्ष में अनिल की घनीभूतता के कारण मनु का दम चिन्ता सर्ग में घुटता-सा प्रतीत होता है।

पाँचवाँ द्रव्य है नभ। नभ का अर्थ है आकाश। यह शब्दाश्रय है। प्रत्येक वस्तु की उत्पत्ति वायु सापेक्ष होने पर भी आकाश वायु शब्द का आश्रय नहीं है यह वायु से भिन्न है क्योंकि वायु में स्पर्श गुण है साथ ही वायु के रहने पर शब्द नष्ट हो सकता है। इसके विपरीत आकाश में ऐसा नहीं है। आकाश की तरह काल १२२ और दिक् १२३ भी प्रत्यक्ष नहीं हैं।

वैशेषिक दर्शन के अनुसार कामायनी बड़ा सर्ग के "नभ, अनिल, अनल, ज्ञाति और नीर" १२४ के संदर्भ में यदि सृष्टि का निर्माण देता जाय तो नभ सृष्टि के निर्माण में सक्रिय नहीं रहता। शेष अनिल, अनल, ज्ञाति और

१२२. जिस द्रव्य से ज्येष्ठत्व और कनिष्ठत्व का व्यवहार निर्धारित हो वही काल है।

१२३. दूरत्व या नैकट्य या पूर्व-पश्चिम आदि व्यवहार के द्रव्य विशेष का नाम दिक् है।

१२४. कामायनी, पृ० १६६

नीर से ही सृष्टि की उत्पत्ति होती है। नभ की उपयोगिता इन चारों तत्वों को यथा स्थान समाहित करने में ही है। पर कामायनी में इन पाँचों द्रव्य को ही सृष्टि के निर्माण का कारण बताया गया है। यह प्रसाद दर्शन की विशेषता कही जा सकती है।

दन्दात्मक भौतिकवाद

प्रसाद के दन्दात्मक भौतिकवाद की विचारधारा को भी कामायनी में व्यक्त किया है पर इसका प्रभाव मूलतः बड़ा सर्ग में ही है। बड़ा के सारस्वत नगर का विकास मूलतः भौतिकवादी सभ्यता की आधारशिला पर हुआ था जिसे मनु ने स्वीकार किया है कि "दन्दा" का उद्गम तो सर्वत्र साक्ष्य है।^{१२५} यह सृष्टि के विकास का मूल "मंत्र" है।^{१२६} उसके साथ विरोध की एकता, विरोध का आपसी संबन्ध, इस संबन्ध से नयी समन्वित परिस्थिति का जन्म और बाद से सम्वाद तक का परिवर्तन ये दन्दात्मक भौतिकवाद के मूलतत्त्व कहे जा सकते हैं क्योंकि बड़ा यह मात्रा से गुणों तक अग्रसर होने वाला परिवर्तन है।

कामायनी की बड़ा ने भी इस बात को स्वीकार किया है कि सृष्टि के पीछे कोई चेतन सत्ता नहीं है मनुष्य को अपने बाहुल्य से ही कार्य करना चाहिए।^{१२७} इतना ही नहीं जीवन की समस्याओं के उद्भूत होते ही उनके समाधान में विपरीत मूल्य के स्वतः उपलब्धि का निहित होना,^{१२८} तथा सुख में भी प्रकृति तत्त्व के साथ "अविरत विष्णुवाद"^{१२९} का निहित होना, प्रसाद के दन्दात्मक भौतिकवाद की विचारधारा का ही चोखन करता है। दन्दात्मक भौतिकवाद भाषा से युक्त आदर्श व्यवस्था प्रस्तुत करता और क्रान्ति की सफलता पर विश्वास करता है। इसके अनुसार जगत् के पदार्थों की उत्पत्ति द्रव्य (मैटर)

१२५. कामायनी, पृ० १६३

१२६. कामायनी, पृ० १६३

१२७. कामायनी, पृ० १६४

१२८. कामायनी, पृ० १७०

और गति (मोशन) से हुई है । निर्माण का उपादान द्रव्य है जिसके द्वारा मानव शरीर मन और अन्य भौतिक पदार्थों की रचना हुई । विन्ता सर्ग के देवताओं का भोगवाद भी इसी विचारधारा का समर्थन करता है ।^{१२६}

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के दार्शनिक दृष्टिकोण के अनुसार सृष्टि के मूल तत्त्व "मैटर" का निरन्तर रूप परिवर्तन होता रहता है । इस परिवर्तन की प्रकृति द्वन्द्वात्मक है क्योंकि हर परिवर्तन के मूल में संघर्ष स्थित है । अपने संघर्षमय परिस्थिति में ही कालान्तर में नयी संघर्षात्मक व्यवस्था का उदय होता है । यह विकास की प्रक्रिया है । इसका मूल कारण भौतिक परिस्थितियों हैं जिससे ऐतिहासिक , सामाजिक एवं सांस्कृतिक पृष्ठभूमि का निर्माण होता है । यही कारण है कि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की विचारधारा में व्यक्ति की ठोस परिस्थिति की सामंजस्यता को देखा जाता है और परिवर्तन भी आन्तरिक संघर्षात्मक शक्ति के निर्मित ही माना जाता है । वास्तव में यह विचारधारा उस भारतीय अध्यात्मिक विचारधारा के बिलम्बित बिलोम है जो सृष्टि का उद्गम और विकास चेतन-शक्ति से मानता है । प्रसाद के कामायनी पर द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की छाया वहीं दीप्त पड़ती है,^१ जहाँ पर मनु बड़ा से प्रभावित है । एक सर्ग में बुद्धि पद्म की प्रवृत्तता के कारण प्रसाद पर द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की छाया भले ही देख ली जाय पर यह जीवन दर्शन न कामायनी का कीष्ट है, न प्रसाद का । प्रसाद ने इस विचारधारा को मनु पर उनकी जड़ भौतिक सत्यता के प्रभाव-रूप में दिखाया । साथ ही कालान्तर में उसकी सारहीनता भी प्रमाणित कर दी , क्योंकि अध्यात्मवाद से इसका सामंजस्य नहीं हो पाया ।

रहस्यवाद

प्रसाद के अनुसार " काव्य में आत्मा की संकल्पात्मक मूल अनुभूति की मुख्य धारा रहस्यवाद है ।"^{१३०} जहाँ तक प्रसाद साहित्य में रहस्यवाद

१२६: कामायनी, पृ० ८६

१३०. काव्य ज्ञान और कला तथा अन्य निबन्ध, पृ० ४६

की स्थिति का प्रश्न है करना के प्रथम संस्करण (संवत् १९७५) तक उनकी रचनाओं में इस विचारधारा के दर्शन नहीं होते । पर इसके दूसरे संस्करण (संवत् १९८४) में प्रथम संस्करण से पर्याप्त मिलता जोड़ पड़ता है इसमें ३१ कवितारं जोड़ी गयी जिनमें पं० रामचन्द्र शुक्ल के अनुसार भी पूरा रहस्यवाद, अभिव्यंजना का अनुठापन, व्यंजक चित्रविधान सब कुछ मिल जाता है ।^{१३१}

परन्तु यदि विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण से देखा जाय तो कानन कुसुम से ही रहस्यवाद की झूठी भावना मिलती है । इसकी जो कवितारं भौतिक प्रेम की आध्यात्मिक रूप देने में असर हैं ।

ज्यति प्रेमनिधि । जिसकी करुणा नौका पार लगाती है ।

ज्यति महासंगीत । विश्व-वीणा जिसकी ध्वनि गाती है ।^{१३२}

कवि ईश्वर के निराकार रूप की बंदना करते हुए उसकी व्या, प्रेम, करुणा के भावों का स्मरण करता है । साथ ही निर्गुण ईश्वर के प्रति बड़ा अभिव्यक्त करता है जिसकी उपासना व्यक्ति कहीं भी कर सकता है ।^{१३३} पर दूसरे ही क्षण वह ईश्वर के सौन्दर्य को देखकर जीभर वृष्ट होने की बात करता है —

देख लो जी भर इसे देखा करो, इस कलम से चित पर रेखा करो ।^{१३४}

लिखते लिखते यह चित्र^{वह} बन जाय गा, सत्य, सन्दर तब प्रकट हो जायगा

दर्शन के अनन्तर तो अपनी सत्ता ही मिट जाती है पर उसके पूर्व इस अज्ञात सत्ता के प्रति प्रेम स्वतः हो जाता है और बिना दर्शन के स्वयं अपनी सत्ता भी पीड़ा-मय हो जाती है । कदाचित् इसी जोर कवि ने संकेत किया है कि —

मैं तो तुमको भूल गया हूँ पाकर प्रेममयी पीड़ा ।^{१३५}

कवि ने यहाँ प्रेम-पार्क रहस्यवाद की ओर निर्देश किया है ।

१३१ : हिन्दी साहित्य का इतिहास , पृ० ६२४

१३२ : कानन कुसुम, पृ० ३

१३३ : कानन कुसुम, पृ० ४

१३४ : कानन कुसुम, पृ० ५१

१३५ : कानन कुसुम, पृ० २३

ऐसे तो रहस्यवाद की व्याप्ति ही प्रेम में है क्योंकि रहस्यवादी की दृष्टि प्रेम की दृष्टि होती है और प्रेम-परक रहस्यवाद में प्रेम ही ईश्वर है। उसी का सहारा लेकर आत्मा अपने लक्ष्य की ओर मुड़ती है। इस प्रकार स प्रेम साधन और साध्य दोनों हैं। जीवन और जीवन से परे प्रेम से मधुर, सुन्दर, उच्च, बड़ा तथा पुरा कुछ भी नहीं है। ईश्वर के समस्त चमत्कार प्रेम के ही चमत्कार हैं और अध्यात्म प्रेम का ही ऋहास है। १३६ प्रसाद ने उपर्युक्त पंक्तियों में इसी ओर संकेत किया है क्योंकि प्रेम पथिक में उन्होंने इस ओर निर्देश किया है कि — लीलात्म्य की बहुभुत लीला किससे जानी जाती है। १३७

बांसू में भी कतिपय स्थलों पर कवि ने ज्योतिषिक व्यंग्यसे सम्पन्न अव्यक्त सत्ता की ओर संकेत किया है। १३८ जो उसकी दृष्टि में साध्य-सा दीप्त पड़ता है। इसमें ज्योतिषिक व्यंग्यना को अन्तिम रूप में रहस्यवादी संकेत दे दिया गया है। अतः इस प्रौढ़ रहस्यवादी काव्य में —

“ मैं अपलक इन नयनों में देखा करता उस कवि को ” के रूप में प्रत्यक्ष दर्शन का भी आश दिया गया है। भरना के खोली द्वार १३९ किरण, १४० जादि कविताओं के अनन्तर विधाद पर दृष्टिपात करें तो

कौन प्रकृतिके करुण काव्य-सा, बूढ़ा-पत्र की मधु छाया में।

लित्ता हुआ-सा अबल पड़ा है, अमृत सदृश नखर छाया में। १४१

इसमें प्रकृति-रहस्यवाद की झलक मिलती है। कदाचित् इसका कारण यह है कि प्रकृति की अनेकता में तारतम्य जीवने का प्रयास किया गया। जिसका लक्ष्य एक ओर सहीम और दूसरा अहीम था। तब प्रकृति का एक अंग उस अव्यक्त की प्रेरणा से ज्योतिषिक व्यक्तित्व लेकर जाग उठा और कवि को सर्वत्र-जगत् में उसके दर्शन होने लगे।

१३६: Poets and Mystics by E. L. Walikin p. 59.

१३७: प्रेम पथिक, पृ० ३

१३८: बांसू, पृ० २०, २४, २३, १६, २१,

१३९: भरना, पृ० १६

१४०: भरना, पृ० २६

१४१: भरना, पृ० २८

सहर में कवि की विचार धारा रहस्य भावना की और अधिक उन्मुक्त दीप्त पहुँची है। वह नाविक से वहाँ ले चलने को कहता है जहाँ वह इस संसार से विग्राम पासके। १४२ दूसरी और प्रकृति भी विग्राम मांगती है। कदाचित्त वह इसीलिए सागर की ओर बग़र हो रही है। कवि ने इसे "विग्राम मांगती अपना, जिसका देखा था सपना" १४३ के रूप में व्यक्त किया है। कवि ने उल्लेखार्थों की पुत्ली में प्राण बन समा जाने की याचना की है। १४४ क्योंकि ऐसा होने के अनन्तर ही वह— स्नेहालिंगन की लतिकारों की भुरमुट्टा हो जाने दो "तथा " जीवन धन इसे जले जगत को वृन्दावन^{वन} जाने दो " का आनन्द प्राप्त कर सकेगा।

कामायनी में भी रहस्य भावना की अभिव्यक्ति प्रकृति के विविध उपादानों के माध्यम से होती है। कवि ने स्पष्ट स्वीकार किया है कि प्रकृति के समस्त शक्तियों का संचालन किसी एक अव्यक्त सत्ता द्वारा होता है जिसे उसने —

“ विश्वदेव, सविता या पूषा, सौम, मरुत, जंबल पवमान

वरुण आदि सब धूम रहे हैं, किसके शासन में जम्मान ?

किसका था भू-भंग प्रलय-सा जिसमें ये सब विकल रहे,

भरे ! प्रकृति के शक्ति-चिह्न ये फिर भी कितने निबल रहे। १४६

में स्पष्ट रूप से व्यक्त किया है। यह स्वीकार करना पड़ता है कि प्रकृति के सभी तत्त्व उस अव्यक्त की ओर संकेत करते हैं पर उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि कोई नहीं जानता है कि वह कैसा है मात्र सभी उसकी सत्ता को सिर नीचा कर स्वीकार करते हैं। उसके अस्तित्व के सम्बन्ध में मौन प्रवचन करते हैं। स्वयं

१४२: सहर, पृ० १४

१४६: कामायनी, पृ० ३५

१४३: सहर, पृ० १६

१४४: सहर, पृ० २८

१४५: सहर, पृ० २६

वह भी ' है अनन्त । रमणीय कौन तुम, यह मैं कैसे कह सकता ।

कैसे हो ? क्या हो ? इसका तो भार विचार न सह सकता ।

हे विराट । हे विश्वदेव । तुम कुछ हो ऐसा होता भान

.....

और इसके अनन्तर ' देव बता दो अगर वेदना लेकर कब परना होगा' १४७ में भी कवि उसी अव्यक्त सत्ता के प्रति जास्था प्रकट करता है ।

' तम के सुन्दरतम रहस्य, है अनन्त की गणना दैते तुम कितना मधुमय संदेश' १४८ के अनन्तर — ' चल कुछ बरुणा के ज्योति भरी व्याकुल तू क्यों देता केरिछि तारों के फूल बिखरते हैं लुटती है असफलता तेरी । १४९

के रूप में चन्द्रमा का रहस्य भेदन के निमित्त दिनरात प्रयत्नशील होकर भी असफल होना — इस विशेष स्थिति की ओर संकेत करता है कि — क्या तुम्हें मैं भी न पहचान सकूंगा । पर मनु को इस बात का स्पष्ट भान हो जाता है कि दर्शन या तर्क के बाल पर उसका दर्शन नहीं हो सकता । १५०

कामायनी में रहस्य सत्ता के सुन्दर वर्णन प्राप्त होते हैं जो कि सामान्य रहस्यवादी प्रकार के हैं । संकेतों की प्राप्ति, उनका प्रकाशन और उनकी योजना अत्यन्त सुन्दर और मार्मिक है । डा० विश्वनाथ गौड़ के अनुसार कामायनी के रहस्यवाद के अनुसार कामायनी के रहस्यवाद पर शैववागम का प्रभाव भी है । १५१ साथ ही उन्होंने उसके अन्तिम भाग में तांत्रिक रहस्य भावना उपलब्ध मानी है । कामायनी की दार्शनिक पृष्ठभूमि शैव-तन्त्र

१४७. कामायनी, पृ० ३६

१४८. कामायनी, पृ० ४५, ४६

१४९. कामायनी, पृ० ७३

१५०. कामायनी, पृ० ७६

१५१. आधुनिक हिन्दी काव्य में रहस्यवाद, पृ० १४३ (डा० विश्वनाथ गौड़)

प्रत्यभिज्ञा है। उसके आरम्भ में तो सामान्य अव्यक्त सत्ता से सम्बन्धित रहस्य-भावना ही दृष्टिगोचर होती है, परन्तु अन्त में नटराज के रूप में जिस परम शिव-तत्त्व का दर्शन होता है, वह प्रत्यभिज्ञा-शास्त्र के आधार पर ही है।^{१५२} रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति प्रकृति के विविध उपादानों के माध्यम से, होती है। ब्रह्मा के मार्ग दर्शन में मनु को शित्तोज के शुभ-शिखर पर नटराज के दिव्य दर्शन होते हैं। वह शून्य अस्तु बन्धकार पटल के पार भी मनु के लौकिक को अनन्त शून्य सार सा महसूस होता था जिसके परे कुछ भी नहीं दीख पड़ता था।^{१५३} इसके अनन्तर ही मनु को रहस्य, (रोमांच, भय, विस्मय आदि) भावों के बाद धीरे धीरे प्रकाश की किरणों के दर्शन होते हैं जो कि कालान्तर में एक दिव्य आकृति बन जाती है। केवल प्रकाश की किरणें तहरें मार रही थीं।^{१५४}

नटराज स्वयं नित्य निरत था। अन्तरिम, प्रहसित मुस्करित था।^{१५५} इस दर्शन के अनन्तर मनु भी उसमें लीन होने की कामना करता है और इसी आशय से वह ब्रह्मा से कहता है कि वह उसे वहाँ ले चले जहाँ अस्त्य का ज्ञानसेतु, मिटे, समस्त अज्ञान आनन्द वेध^{१५६} की प्राप्ति हो सके। ब्रह्मा वहाँ उसे ले जाती है जहाँ उन्हें सामरस्यवाद के रूप में ज्ञान, इच्छा, क्रिया का मिलन बिन्दु है। मनु भी वहाँ पहुँच कर —

स्वप्न, स्वाप, जागरण, भस्म हो, इच्छा क्रिया, ज्ञान मिल लयवे,

दिव्य अनाहत पर निमाद में ब्रह्मायुत मनु बस तन्मय थे।

की स्थिति प्राप्त करते हैं। और सब आनन्द क में लय हो जाता है। यह तन्त्र समस्त रहस्यवाद के स्वरूप से साम्य रखता है जिसमें समरसता में लय की स्थिति भाव-भोग की साधना के अनन्तर ही प्राप्त होती है। संतों की साधना में भी इसी प्रकार की रहस्यात्मक अनुभूति की स्थिति के वर्णन प्राप्त होते हैं। लेकिन कामायनी में सत्य सिद्धि की स्थिति कुछ अधिक दीख पड़ती है। प्रसाद की

१५२. आधुनिक हिन्दी काव्य में रहस्यवाद, पृ० १४० (डा० विश्वनाथ गौड़)

१५३. कामायनी, पृ० २५६

१५४. कामायनी, पृ० २६०

१५५. कामायनी, पृ० २६०

१५६. कामायनी, पृ० २६२

रहस्यवादी विचारधारा में उपनिषद् एक तंत्र से मिली साथ ही सौन्दर्य दर्शन की गहरी प्रेमानुभूति ने इन्हें समरसता के सिद्धान्त से प्रभावित कर मनु को लय की स्थिति का बोध दिया ।

इस प्रकृतिरहस्यवाद के सम्बन्ध में जहाँ तक प्रसाद की धारणा का प्रश्न है उन्हीं के अनुसार 'साहित्य में विश्वसुन्दरी प्रकृति में चेतनता का आरोप संस्कृत वाङ्मय में प्रचुरता से उपलब्ध होता है । यह प्रकृति अपना शक्ति का रहस्यवाद सौन्दर्य-तहरी के 'शरीरं त्वं शम्भो' का केवल अनुकरण मात्र मात्र है । वर्तमान हिन्दी में इस अद्वैत रहस्यवाद की सौन्दर्यमयी व्यंजना होने लगी है, वह साहित्य में रहस्यवाद की स्वाभाविक विकास है । इसमें अपरोक्ष अनुभूति समरसता तथा प्राकृतिक सौन्दर्य के द्वारा अर्थ का इदम् से समन्वय करने का सुन्दर प्रयत्न है । हाँ, वर्तमान विरह भी युग की वेदना के अनुकूल मिलन का साधन बनकर उसमें सम्मिलित है । वर्तमान रहस्यवाद की धारा भारत की निजी सम्पत्ति है, इसमें सन्देह नहीं' । १५७

पंत

रहस्यवाद

वर्गीकरण की दृष्टि से यदि पंत के रहस्यवाद की ओर देखें तो डा० केशरीनारायण शुक्ल के शब्दों में — "रहस्यवाद के प्रतीकों का रहस्यवाद की विचारधारा के अनुकूल तीन समुदायों में विभक्त हो सकता है। जो रहस्यवादी उस पूर्ण सत्ता को अपने से पृथक् एवं बाह्य समझते हैं तथा जिनकी उपासना बहिर्मुखी होती है और जिनका, 'उद्भव के सिद्धान्त' में विश्वास है, उन्हें उस सत्ता का साक्षात्कार — भौतिक से आध्यात्मिक कठिन यात्रा प्रतीत होती है। वे उस भूत पर के पथिक होते हैं। संसार उनके लिए सराय है उनका घर नहीं। ऐसे रहस्यवादियों के प्रिय प्रतीक यात्रा और लोख से सम्बन्धित होते हैं।

जो उस सत्ता को प्रेममय देखते हैं वे अपने अनुभवों को व्यक्त करने के लिए लौकिक प्रेम के प्रतीकों का उपयोग करते हैं। उन्हें मानव प्रेम और विवाह का साम्य अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है। पति-पत्नी की प्रतीकात्मकता सभी के लिए बोधगम्य है। इससे उनके द्वारा प्रेम की पुकार पर आत्मा के समर्पण की भी व्यवस्था होती है।.....

जिन्ही साधना अन्तर्मुखी होती है जो उसे अपने हृदय में बैठा हुआ देखते हैं और जो उसे संसार के बीच लिपा हुआ पाते हैं। वे उसे बाहर न ढूँढ़ कर आत्मिक उन्नति के द्वारा अपने अन्दर ही पाने का प्रयत्न करते हैं। ऐसे रहस्यवादियों का जीवन बाह्य अवस्था न होकर आन्तरिक परिवर्तन बन जाता है। उनके प्रिय प्रतीक विकास तथा परिवर्तन के दृश्यों से जुने जाते हैं।^{१५} इसमें 'रहस्य' की लोख ही पंत को अधिक प्रिय है वह प्रकृति के कण-कण हैं इस रहस्यमय सत्ता की भाँकी पाता है। उसे तत्त्वज्ञों से आर्मंत्रण का आभास

मिलता है —

स्तब्ध ज्योत्सना में जब संसार
चकित रहता शिशु सा नादान
विश्व के पलकों पर सुकुमार
विचरते हैं जब स्वप्न अज्ञान
न जाने नशात्रों से कौन
निमंत्रण देता मुझको पान । १५६

प्रकृति के व्यक्त रूप में पंत के रहस्यवाद सम्बन्धी अभिव्यक्ति के विषय में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल की धारणा है कि पंत की रहस्यभावना स्वाभाविक है साम्प्रदायिक (हागमेटिक) नहीं । ऐसी रहस्यभावना इस रहस्यमय जगत के नाना रूपों को देख प्रत्येक सद्बुद्ध व्यक्ति के मन में कभी कभी उठा करती है । व्यक्त जगत के नाना रूपों और व्यापारों के भीतर किसी अज्ञात चेतन-सत्ता का अनुभव-सा करता हुआ कवि केवल अतिरिक्त जिज्ञासा के रूप में प्रकट करता है । १५० यही बात पल्लव की अन्य कविताओं के सम्बन्ध में भी कही जा सकती है । " उसे न जाने कौन क्लोथ अज्ञान जानक कर किसी अनजान पथ पर जाने का निमंत्रण देता है । " १५१ यह आमंत्रण भी सत्य है क्योंकि उसके प्रभाव से —

बन कौन जग में लुक छिपकर बिंधी सब अनजान । १५२

इस कवि ने परोक्षा सत्ता के प्रतिकभी माँ का सम्बोधन किया है और कभी प्रेयसी का । जहाँ माँ का सम्बोधन है वहाँ राम-कृष्ण एवं रवीन्द्र का प्रभाव दीप्त पड़ता है । माँ यहाँ विराट सत्ता के रूप में प्रयुक्त की गयी है । पल्लव और वीणा की कविताएं इसी भाव से प्रेरित कही जा सकती हैं । जिसमें शिशु-सा भोलापन और प्रकृति के रहस्यमय सत्ता के प्रति जिज्ञासा की भावना

१५६: पल्लव, पृ० ३८

१५०: हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० ६४४

१५१: पल्लव, पृ० ४०

१५२: आधुनिक पंत, पृ० ९४४

मिलती है —

‘ माँ मेरे जीवन की हार
 तेरा मंजुल हुक्य हार ही ऋ कणों का यह उपहार । १६३ और
 अब तेरी काया सुतम्य
 बन्धकार में नीरवता बन
 माँ उपजाती है बिन्दुबिन्दु । १६४

उस विरह माँ (ईश्वर) से उत्पन्न जीव उस-सा ही निर्मल है । पर भौतिकता का आवरण होने से आत्म का बोध नहीं होने पाता । किन्तु जीव का आवरण छूटते ही पुनः जीव उसी स्थिति में चला जाता है जिससे वह पहले था यथा —

‘ मैं बेसी ही उज्ज्वल हूँ माँ, काला तो यह बादल है ।
 मेरा मानस तो शशि-हासिनि
 तेरी झीड़ा का स्थल है ।
 तेरे मेरे अन्तर में माँ, काला तो यह बादल है । १६५

कालान्तर में उसके रहस्य दर्शन की जिज्ञासा ‘ माँ, वह दिन कब आयेगा जब मैं तेरी कवि देखूंगी, जिसका यह प्रतिबिम्ब पड़ा जन के निर्मल दर्पण में ? १६६ दीख पड़ती है । यहाँ कवि की विचारधारा पर वेदान्त का प्रभाव दीख पड़ता है । इसने उसमें सर्वत्र माँ का ही प्रतिबिम्ब देखा है । चाहे कुपुव किरण के रूप में ही या ऊँचा की लाली या तत्सुत तरंगों के रूप में । १६७ पल्लव और वीणा के अतिरिक्त उचरा में भी ‘ अन्तर्मयी से अपने स्वर्गिक वातायन की खोजने की कामना की गयी है । १६८ अतिमा में तो माँ अतिमा के रूप में भी प्रकट होती दीख पड़ती है । १६९ जिससे समस्त भू-मण्डल में सर्व मंगल कामना

१६३. पल्लव, पृ० ३३

१६४. वीणा, पृ० १६

१६५. वीणा, पृ० १०

१६६. वीणा, पृ० ४८

१६७. वीणा, पृ० ३

१६८. उचरा, पृ० ११५

१६९. अतिमा, पृ० ४५

अत्यन्त उदार दृष्टिकोण से प्रस्तुतित हुई है ।

माँ रूप के अनन्तर प्रकृति के रहस्यवादी संकेतों में प्रियतम रूप की भक्त पल्लव में ही मिलती है जिसके आकर्षण से आकर्षित होकर वह 'होड़ झुमों की मुड़ु हाया, तोड़ प्रकृति से भी माया बाले । तेरे बाल जाल में कैसे उलझा हूँ लौचन' — कहता है क्योंकि उस ^{दिख} प्रिय आकर्षण के समस्त सारे भौतिक आकर्षण नगण्य हैं । उसका प्रियतम कण-कण में व्याप्त है । १७० साथ ही अपना संकेत कर उसे अपने पास आने का आमंत्रण देता है जिसे कवि ने बढ़ा कर लहरों के निच हाथ, बुलाते फिर मुझको उस पार — १७१ में व्यक्त किया है । उसी अव्यक्त सत्ता के लिए उसने स्वर्ण किरण में कहा है कि — 'वाद विवाद शास्त्र बहुदर्शन' १७२ — भी पार नहीं पाते ।

पं. की कविताओं में डा० नगेन्द्र के अनुसार 'कुछ रहस्यात्मक रचनाओं के भी दर्शन होते हैं' । १७३ पर पं. की समस्त रचनाओं में उनकी रहस्य भावना अभिव्यक्त हुई है, कहना न्याय संगत नहीं प्रतीत होता । स्वर्ण किरण के अनन्तर लोकायतन तक की समस्त रचनाओं में रहस्यभावना की अभिव्यक्ति नहीं दीख पड़ती । वह कालान्तर में वह रहस्यदर्शन की अपेक्षा धरती पर ही नवमानवता बाद की स्थापना करना चाहता है और मानव को ही सृष्टि की सुन्दरतम उपलब्धि मानता है ।

१७०: वीणा, पृ० १६

१७१: वीणा, पृ० ६०

१७२: स्वर्णकिरण, पृ० ४८

१७३: सुमित्रानन्दन पं., पृ० १२२

मार्क्सवाद

वीणा, ग्रन्थि, पत्तन, गुंजन और ज्योत्सना के पश्चात् फंत् की दार्शनिक विचारधारा एक नवीन धरातल पर दीख पड़ती है। यहाँ कवि की विचारधारा रहस्यवाद से भिन्न मार्क्सवादी धरातल पर उपस्थित है। जिसे एक क्रमागत विकास के रूप में युगान्त, युगवाणी और ग्राम्या में स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है।

फंत् ने मार्क्स के इस बात को स्वीकार किया है कि 'मानवीय चेतना उत्पादन के सम्बन्धों पर आश्रित समाज के बहिर्जीवन से संवालिता होती है और वस्तु जगत से ही भाव जगत सृजित होता है।'^{१७४} कवि दार्शनिक दृष्टि-कौण से दन्दात्मक भौतिकवाद से भी प्रभावित है। युगान्त की पक्षी कविता में ही कवि जब तक के सारी जीर्ण-शीर्ण व्यवस्था के प्रति अनास्था व्यक्त करता हुआ उसके पतन की कामना करता है क्योंकि वह जेड़ पुराचीन, निष्प्राण, विगत-युग, और श्वासहीन^{१७५} का प्रतीक हो गया है। कवि कंकाल जाल से जग में फैले युग जीवन में नवल रुधिर के संचार की अपेक्षा करता है ताकि जीवन की मांसल हरियाली उपलब्ध हो और व्यक्ति अपने जीवनगत आस्था की उपलब्धि प्राप्त कर सके। व्यक्ति के मुक्ति की यही कल्पना मार्क्सवाद की मुख्य प्रेरणा है। इसमें शोषक और शोषित के दन्दात्मक भौतिकवाद से उद्भूत सम्यता, संस्कृति और जीर्ण सामाजिक व्यवस्था का वन्त और अर्थनीति पर आधारित नवीन सामाजिक व्यवस्था की स्थापना के लक्ष्य के निमित्त जिस बहुसुखी विप्लव की आवश्यकता है वह फंत् की विचारधारा में सर्वत्र दीख पड़ती है,^१ जिसके लिए उसने परम्परागत षुड़ संस्कार, हीन ग्रन्थियाँ, झुन्व मान्यताएँ, रुढ़िग्रस्त संस्कार, आचार-विचार व्यवहार से उत्पन्न नयी व्यवस्था की बाधक कु-भृतियाँ से कवि देश की सारी सामाजिक व्यवस्था को सुरक्षित रखने के निमित्त इन विरोधी शक्तियों के विघटन की कामना करता है।^{१७६} साथ ही जन-

मार्क्स

१७४: सेलेक्टड वर्क्स, बा० १, पृ० ३५७

१७५, युगपथ, पृ० ११

१७६, युगपथ, पृ० २

जीवन में जागरूकता के निमित्त एक निश्चित योजना से धर्म, दर्शन, नीतिशास्त्र, न्याय शास्त्र, साहित्य तथा संस्कृति के संघटन के निमित्त कर्तव्य व्यवस्था, मानव-मृत्यु की पुनर्व्यवस्था की और संनठित अग्रसर होता है। प्रस्तुत विश्लेषण में मार्क्सवादी विचारधारा से प्रभावित बौद्धिक सामाजिक और आर्थिक पृष्ठभूमि पर स्थापित पंत की काव्यगत तार्किक प्रतिपत्तियों को ही देखना अभीष्ट होगा।

युगान्त में ही कवि ने पहली बार जगजीवियों की समस्या को उठाते हुए उनके ' भारी है जीवन भारी पग ' १७७ की और दृष्टिपात किया है। इसका कारण कवि ने स्पष्ट कर दिया है कि वह प्रौढ़ता के स्तर पर जगजीवन में जो कुछ ताणिक है उससे दूर चिर महान्, सौन्दर्यपूर्ण, सत्यप्राण, १७८ का प्रेमी है। उसी के उद्धार में वह रत है क्योंकि ' सुन्दरता का नवत संसार उसके मन में कंदुरित हो गया है। १७९ अब वह ' नग्न कुधातर वास विहीन ' लोगों के जीवन के प्रति भी अधिक चिन्तित है। १८० उसकी चेतना में —

सुन्दर है विहग, सुमन सुन्दर मानव तुम सबसे सुन्दरतम १८१
प्रादुर्भाव हो गया है। वह शोषक, शोषित, शासक-शासित और पुंजीपति — सर्वहारा का वर्गगत भेद मिटाने का वैचारिक संकल्प रखते हुए केवल यही कामना करता है कि सच्ची अपने जम का उचित मूल्य मिले। समाज की यह विषमता मानवजीवन के लिए अभिशाप है क्योंकि ' क्या कभी तुम्हें है यदि त्रिभुवन में यदि बनें रह सको तुम मानव । ' १८२

युगवाणी में भी कवि ने युगजीवन को वाणी देने का प्रयत्न किया है। १८३ युग उपकरण, १८४ नव संस्कृति, १८५ दो लड़के, १८६ भूतपत्नी, १८७ साप्राण यवाद, १८८ धनपति, १८९ मध्यवर्ग, १९० जगजीवी, १९१, जननाद, १९२

१७७ : युगपथ, पृ० २७
१७८ : युगपथ, पृ० २६
१७९ : युगपथ, पृ० ३४
१८० : युगपथ, पृ० ४६,
१८१ : युगपथ, पृ० ५०
१८२ : युगपथ, पृ० ५१
१८३ : युगवाणी, पृ० विज्ञापन
१८४ : युगवाणी, पृ० १७

१८५ : युगवाणी, पृ० १८
१८६ : युगवाणी, पृ० १८६
१८७ : युगवाणी, पृ० ३६
१८८ : युगवाणी, पृ० ४०
१८९ : युगवाणी, पृ० ४३
१९० : युगवाणी, पृ० ४४
१९१ : युगवाणी, पृ० ४६
१९२ : युगवाणी, पृ० ४७

और मानव पशु^{१९३} में मार्क्सवादी जीवन दर्शन अधिक स्पष्ट रूप से उभर सका है। इन कविताओं से इस बात की भी पुष्टि होती है कि कवि के इस विचारधारा से समाज में एक नया धरातल सृजन करना चाहता है। 'मार्क्स के प्रति'^{१९४} 'अर्द्धांजलि अर्पित करते हुए' उसने यह धारणा व्यक्त की कि इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि पुनः युगान्तर होने का समय आ गया।

उत्पादन यन्त्रों पर अधिकारों का शासन होगा। वर्ग हीन सामाजिकता सबको जीवन के निमित्त साधन उपलब्ध करेगी जिससे जन को भव जीवन के प्रलोभन उपलब्ध होंगे। तभी जन संस्कृति का भू पर नव विराट प्रासाद उठ सकेगा।^{१९५} भू के अधिकारी अधिक जन ही हैं। इसलिए कवि को घन नाद में भी 'जागी, अधिको जनो सवेतन' का स्वर सुनायी पड़ता है क्योंकि वही निर्माता होने पर भी बेगि, वर्ग, धन बल से शोषित है। यह घननाद^{१९६} शोषक वर्ग के प्रति विद्रोह का चोतक है।

युगवाणी में कवि मध्यम वर्ग और अम्लीय वर्ग को मार्क्सवादी व्यवस्था के प्रति सन्देश देता है पर ग्राम्या में कवि की यह विचारधारा ग्राम्य व्यवस्था पर छा-सी गयी है। कवि के शब्दों में मजदूर की तरह किसान वर्ग भी शोषित है। ग्राम का कृषक समुदाय भी 'मानव के ^{प्राप्त} प्रसवपीड़न का निर्मम विज्ञापन है। 'युग-युग का जर्जर जीवन भी कवि के शब्दों में 'छाया-पट सा झूल रहा है। वहाँ की महाजनी व्यवस्था के प्रति कवि के मन में घोर अस्तीक्ष है। वह-बाँव के लड़के^{१९७} वह बुढ़ा,^{१९८} को शोषित जनता के टाड़प रूप में स्वीकार करता हुआ ग्रामीण जन समाज में फँसी ^{दूर} ^{दूर} व्यवस्था का मूल कारण आर्थिक व्यवस्था मानता है। उसने देवोचित मनुष्य में भी पशु का प्रभाव भर दिया है।^{१९९} दूसरा कारण यह भी है कि आज की मानवीय संस्कृतियाँ वर्ग ^{समाज} केन से पीड़ित हैं।^{२००} यही कारण है कि कवि मजदूरिनी के प्रति^{२०१}

१९३: युगवाणी, पृ० ५७

१९४: युगवाणी, पृ० ३८

१९५: युगवाणी, पृ० ४७

१९६: ग्राम्या, पृ० २४

१९७: ग्राम्या, पृ० २४

१९८: ग्राम्या, पृ० २७

१९९: ग्राम्या, पृ० ५६

२००: ग्राम्या, पृ० ७७

२०१: ग्राम्या, पृ० ८४

भी उसी अद्वाभाव से अद्वांजलि अर्पित करता है जैसे भारत ग्राम्य को । २०२

कवि मार्क्सवादी विचारधारा से प्रभावित होने पर भी संकीर्ण भौतिकवादी विचार धारा से बौल नहीं जाता क्योंकि उसकी यह धारणा है कि मानवता की मूर्ति मात्र वाह्यावरण को संवारने से नहीं गढ़ी जा सकती । भौतिकता एकांगी सत्य है, उसका दूसरा पक्ष आध्यात्मिकता है । व्यक्ति के लिए विश्व में स्थूल-सूक्ष्म से परे सत्य का मूल मात्र एक अग्रान्ति है २०३ ऐसा नहीं कहा जा सकता ।

इस प्रकार देखते हैं कि एक ओर पंतवादी दर्शन भौतिकता से भी प्रभावित रहा है दूसरी ओर आध्यात्मिकता से भी । पंत की मार्क्सवादी विचार-धारा के विषय में भी यही सत्य वील पड़ता है, दोनों के प्रति समान रूप से आस्था पंत के जीवन दर्शन की अपनी विशेषता कही जा सकती है । मार्क्सवादी और भौतिकता में भी वे आध्यात्मवाद की निश्चित मान्यताओं के प्रति अपनी आस्था नहीं छोड़ते और न ही पूर्व निर्धारित आस्थाओं में ही कुछ विशेष अन्तर आता है । ऐसा प्रतीत होता है कि पंत की जीवनगत मान्यताओं के क्रम में एक विकास होता चलता है ।

उनकी विचारधारा में भौतिकता के साथ आध्यात्मिकता का भी सामंजस्य है क्योंकि युगांत, युगपथ और ग्राम्या की रचनाओं में एक ओर मार्क्सवाद के प्रभाव में जहाँ और भौतिकतावादी रचनाएं हैं दूसरी ओर आध्यात्मिक कवितारं भी ।

गांधीवाद

पंत साहित्य पर बिन महान् व्यक्तियों और उनकी विचारा-धारा ने प्रभाव डाला उनमें से एक गांधीवाद और उनकी विचारधारा भी है ।

२०२. ग्राम्या, पृ० ८४

२०३. सुमवाणी, पृ० ४२ (पंत)

पंत गांधी की विचारधारा से प्रभावित हैं जिसे उन्होंने स्वयं भी 'गांधी जी के संस्मरण' २०४ नामक लेख में स्वीकार किया है। गांधीवाद की विचारधारा पंत को कितना प्रभावित कर सकी इसे विश्लेषित करना ही यहाँ अभीष्ट होगा।

पंत का विश्वास है कि गांधी के 'सत्य अहिंसा' के ताने बानों से मानवपन २०५ जन्म होगा। ये अन्तर्राष्ट्रीय जागरण के स्रोत मानवीय स्वार्थ से 'भू वृण' को भरने में समर्थ हैं। कदाचित् यही कारण है कि 'भू का तहित अणु' के अश्वों को कर शारीर्य नव-मानवता गांधी का जयघोष कर रही है। २०६ शब्द इसकी विचारधारा राम, कृष्ण, वैतन्य, मसीहा, बुद्ध, मुहम्मद २०७ की मानवतावादी विचारधारा से मेल खाती है, क्योंकि गांधी दर्शन में वर्तमान भारत की परिस्थिति के अनुकूल लगभग सभी दर्शन का समन्वय है। प्रायः सभी महानुत्तम ज्ञानियों और धर्मापदेशकताओं ने युग सापेक्ष आचार को मापदण्ड रक्खा जिसमें नीति, दर्शन, मानव तरीर और समाज शास्त्र सब कुछ समाहार हो जाता है। गांधी जी ने भी धर्म दर्शन के स्थायी तथ्यों को लेकर जो प्रयोग तत्कालीन समाज पर किया -- कवि के शब्दों में वह बड़ा सफल था। पर इस हिंस्र धरा पर प्रथम अहिंसक मानव को भी २०८ कम संघर्ष नहीं भोगना पड़ा पर उनका तप आज सफल हो गया है। २०९

गांधी जी की दृष्टि में अहिंसा का अर्थ हत्या मात्र का न होना ही नहीं है। उन्होंने बुद्ध की करुणा, वैष्णव की कृपा के ही स्तर पर अहिंसा को रक्खा। पर इनकी विशिष्टता सामाजिक राष्ट्रीय तथा राजनीतिक स्तर पर भी इसका प्रयोग करने में है। पंत की दृष्टि में भी सत्य अहिंसामय है और अहिंसा सत्यमय है। अहिंसा का अर्थ है सर्वव्यापी प्रेम तथा किसी को दुःख पहुंचाना ही हिंसा है। २१०

२०४: शिल्प और दर्शन, पृ० २२७

२०५: पल्लविनी, पृ० २५४

२०६: युगांतर, पृ० ७७

२०७: युगान्तर, पृ० ७८

२०८: युगान्तर, पृ० ८८

२०९: ग्राम्या, पृ० ४६ - पंत

२१०: ग्राम्या (अहिंसा) पृ० ६६ (पंत)

‘बरखागीतह’ २११ में कवि ने भारत माँ के लिए लादी को समृद्धि की राका बताया जिससे देश की दरिद्रता का तम दूर होगा। उसके अनुसार आधुनिक यंत्र युग और उससे फैली कुरीतियों को दूर करने का एक मात्र उपाय बरखा ही है। यह श्रौचित जन का सेवक और पालक तथा आर्थिक दृष्टिकोण से स्वदेश का धन-रत्नक है।

आज जग में विज्ञान ज्ञान के बरमोन्नत युग में जहाँ भौतिक साधन, यंत्र-यान का वैभव, विद्युत वाष्पशक्ति तथा अन्य दूसरे सश्रिय साधन उपलब्ध हैं^{२१२} वहाँ कवि ने गांधी दर्शन की उपयोगिता भी स्वीकार की है। इसका कारण यह है कि यद्यपि ‘मानव ने देश काल पर जय पाई’ है फिर भी मानव का हृदय आज मानव के पास नहीं है। इस हृदय परिवर्तन का कार्य गांधी और उनके दर्शन के माध्यम से ही हो सकता है, गांधी दर्शन में आस्थापित सत्य-अहिंसा मानव मन को आलोकित करने वाले हैं। इससे आत्मा का उद्धार होता है। २१३

गांधी दर्शन के कवि के प्रति कवि की आस्था ‘साठ बर’ एवं ‘रेताऊन’ के अतिरिक्त^{२१४} नौआलाही के महात्मा के प्रति,^{२१५} में भी ठीक ऐसे ही व्यक्त है जैसे गांधी जी के प्रति^{२१६} ‘ग्राम देवता की’^{२१७} कवितार्थों में। ‘लादी के फूल’ के भी प्रथम पन्द्रह गीत पंत पर गांधी के प्रभाव के गीतक हैं। इस देश पर गांधी के प्रभाव को उन्होंने उदरा की भूमिका में रक्त्य भी स्वीकार किया है कि हमारा देश गांधी की ऐतिहासिक भूमि है। भारत का दान विश्व को राजनी-

२११. ग्राम्या, पृ० ५०--पंत

२१२. ग्राम्या, पृ० ६५

२१३. युगवाणी (बापू), पृ० २३

२१४. स्वर्णकिरण, पृ० ३५

२१५. स्वर्णकिरण, पृ० ३५

२१६. ग्राम्या, पृ० ५२

२१७. ग्राम्या, पृ० ५७

तिक तंत्र या वैज्ञानिक यंत्र का दान नहीं हो सकता वह संस्कृति तथा विकसित मनीयंत्र की भेंट होगी । इस युग के महापुरुष गांधी जी भी अहिंसा को एक व्यापक सांस्कृतिक प्रतीक के ही रूप में दे गए हैं, जिसे हम मानव चेतन का नव-नीत अथवा विश्व मान्यता का एक मात्र सार कह सकते हैं । महात्मा जी अपने व्यक्तित्व से राजनीतिक संघर्ष कंटक-पुलकित कलेवर को संस्कृति का लिवासा पहनाकर भारतीय बना गए हैं । उसका दान हम भुला भी दें, किन्तु संसार नहीं भुला सकेगा क्योंकि ऋतु-मृत मानव-जाति के पास अहिंसा ही एक मात्र जीवन अवलम्ब तथा संजीवन है ।^{२१८} पंत का कथन है कि प्रभाव रूप में सत्य-अहिंसा के सिद्धान्तों को भी मैं ऋतः संगठन (संस्कृति) के दो अनिवार्य उपादान मानता हूँ । अहिंसा मानवीय सत्य का ही सक्रिय गुण है । अहिंसात्मक होना व्यापक अर्थ में संस्कृत होना, मानव बनना है । सत्य का दृष्टिकोण मान्यताओं का दृष्टिकोण है और ये मान्यताएं दो प्रकार की हैं । एक ऊर्ध्व अथवा आध्यात्मिक और दूसरी समदिष्ट, जो हमारे नैतिक, सामाजिक आदर्शों के रूप में विकास-क्रम में उपलब्ध होती हैं । ऊर्ध्व मान्यताएं उस ऋतस्थ सूत्र की तरह हैं जो हमारे अहिंसित आदर्शों को सामंजस्य के द्वार में पिरो कर हृदय में धारण करने योग्य बना देती हैं ।^{२१९}

ऋतः गांधी दर्शन के प्रभाव के रूप में स्वयं उन्हीं के शब्दों में कहें तो प्रेरणारूप में — पंत ने उनसे उनके आदर्श व्यक्तित्व से प्रभाव ग्रहण किया तब से उनके काव्य में गांधीवाद का एक स्वर सदैव विद्यमान रहा है । गांधी जी के तपःपूत व्यक्तित्व से जिस अोजस्वी सात्त्विक चैतन्य का जन्म उनके भीतर हुआ था उसे युग की विधात शक्तियों से टकराकर संघर्ष करना पड़ा, इसी संघर्ष में वे युग-जीवन में व्याप्य प्रचलन विषय के स्वरूप को समझ सका । उनके हृदय को नव युग में मंगल के लिए एक सर्वांगपूर्ण रससिद्ध चैतन्य की शोध थी, जिसकी प्राप्ति के लिए गांधी जी का ऋतः स्पर्श^{२२०} पर्याप्त सहायक हुआ ।

२१८. उद्धरा भूमिका, पृ० १३—पंत

२१९. उद्धरा भूमिका, पृ० १३—पंत

२२०. साठवर्ष एक रेखांकन, पृ० ५२—पंत

इसमें संदेह नहीं किया जा सकता ।

अरविन्द दर्शन का प्रभाव

गांधीवाद की विचारधारा के अतिरिक्त पंत पर अरविन्द दर्शन का प्रभाव दीप्त पड़ता है । कदाचित् ब्रूस्टर ने भी विचार साम्य के ही आधार पर कहा था 'तुम्हारे विचार श्री अरविन्द से बहुत-मिलते-जुलते हैं ।' २२१ स्वयं पंत ने भी अपने साहित्य पर अरविन्द दर्शन का प्रभाव मानते हुए यह स्वीकार किया है कि 'प्राकृतिक ऐश्वर्य से किशोरावस्था में प्रभावित हुआ हूँ..... युवावस्था में गांधी जी तथा मार्क्स से और मध्य वयस में श्री अरविन्द के दर्शन की वैचारिक पृष्ठभूमि और व्यक्तित्व से । यहाँ अरविन्द दर्शन की वैचारिक पृष्ठभूमि उनके साहित्यगत दृष्टिकोण से विश्लेषित करना ही अभीष्ट है ।

पंत साहित्य में प्राप्त नव मानवतावादी विचारधारा अरविन्द द्वारा निर्दिष्ट नवमानवतावाद से पर्याप्त साम्य रखता है कदाचित् अरविन्द की इस विचारधारा से प्रभावित होकर ही कवि ने मानवता को चिरन्तन विकासशील तत्त्व माना जिसके आधार पर अतिमानव (*Super man*) की उद्भावना उसके साहित्य में देखने को मिलती है । स्वयं उसी के शब्दों में 'जाने वाला मानव निश्चय ही न पूर्व का होगा, न पश्चिम का । वह देशों (दिशका) की सीमाओं एवं विभेदों को अतिक्रमण कर काल के शिखर की ओर आरौहण करने को उत्सुक होगा ।' २२२ अरविन्द की तरह ही कवि ने पौराणिक और आध्यात्मिक जगत में सामंजस्य उपस्थित किया है क्योंकि वह आध्यात्मिकता के विकास की सामाजिक जीवन से पृथक् वैराग्य के स्फटिक शीत मंदिर में रह कर, संभव नहीं मानता ।' २२३ इसकी पुष्टि इस बात से भी होती है कि उसकी दृष्टि में 'ज्ञान

२२१: साठ वर्ष एक रत्नांकन, : पंत पृ० ६५

२२२: चिदंबर, पंत, पृ० ३४

२२३: चिदंबर, पंत, पृ० २६

को सदैव विज्ञान ने वास्तविकता प्रदान की है। आधुनिक वैज्ञानिक अनुसंधान भी मानव जाति की नवीन जीवन कल्पना को पृथ्वी पर अवतरित करने के प्रयत्न में संलग्न है। जिस संक्रान्ति काल से मानव सभ्यता गुजर रही है उसके परिणाम के हेतु आशावादी बने रहने के लिए विज्ञान की ही हमारे पास अमोघ शक्ति है इस विश्वव्यापी युद्ध के रूप में, जैसे, विज्ञान भिन्न-भिन्न जातियाँ, वर्गों और स्वार्थों में विभक्त 'आदिम मानव' का संहार कर रहा है। वह भविष्य में नवीन मानव के लिए लोकोपयोगी समाज का भी निर्माण कर सकेगा। २२४ आज के तर्क, संघर्ष, ज्ञान-विज्ञान, स्वप्न-कल्पना सब सुल मिला कर एक सजीव सामाजिकता और सांस्कृतिक चेतना के रूप में वास्तविक एवं साकार हो जायेंगे। २२५ तभी नव मानव का जन्म होगा।

कवि पंत ने अरविन्द दर्शन के सम्पूर्ण सैद्धान्तिक पक्ष को अपने काव्य तथा काव्येतर साहित्य में सम्मिलित नहीं किया और न सम्पूर्ण अरविन्द दर्शन का काव्यगत समाहार ही पंत का उद्देश्य था। यही कारण है कि विश्लेषण के अनन्तर अरविन्द दर्शन के चार सैद्धान्तिक पक्ष ही पंत साहित्य में देखने को मिलता है—ये हैं :— (१) ऊर्ध्व जीवन के प्रति सम्पूर्ण आस्था (२) भौतिक और आध्यात्मिक जीवन का समन्वय और (३) अतिमानव (*Super human*) के विकास सिद्धान्त पर आस्था रखते हुए भावी मानव की कल्पना ॥ साथ ही वैयक्तिक साधना और उपलब्धि की जगह सामाजिक उपलब्धि पर बल। यही कारण है कि व्यक्ति के मोक्ष की कल्पना न कर भरती पर स्वर्ग की कल्पना ही पंत के काल दर्शन पर अरविन्द दर्शन का प्रभाव कहा जा सकता है। अरविन्द का यह प्रभाव स्वर्णकिरण (१९४६-४७), स्वर्ण धूलि (१९४७) उत्तरा (१९४९) तथा काव्य रूपक के रूप में रक्तशिखर (१९५१) शिल्पी और अतिमा (१९५५) पर स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है। इनमें से एक एक को को विश्लेषित करना बकि उपयुक्त होगा। स्वर्ण किरण के प्रारम्भ में ही कवि धरा पर स्वर्ण ज्योति का 'अभिवादन' करता है जिससे धरा की भूल

२२४. आधुनिक कवि पंत, भूमिका पृ० २१

२२५. आधुनिक कवि पंत, भूमिका, ४२

तक नव चेतना से सिद्ध हो जाय और युग-युगान्तरों का तमस हरण । २२६
भावी मानव की विजय ध्वजा तम पर अंकित हो जाय । २२७ क्योंकि इस ध्रु
पर विश्व संस्कृति प्रतिष्ठित करनी है । मनुष्यत्व के नव द्रव्यों से मानव निर्मित
करना है । उसमें जातिगत मन में मानवीय एकता स्थापित करनी है । २२८

मानव की उन्नति बिना अंतर्विकास २२९ के सम्भव नहीं
और इस उन्नति के निमित्त—ईश्वर पर भी बास्था रखनी होगी, २३० तभी
स्वर्ण चेतना से जग जीवन आलोकित हो २३१ हो सकेगा । व्यक्ति केन्द्र है,
विश्व परिधि है, और ईश्वर की सहा बनाय है । इसमें व्यक्ति के विकास
में सुजनशील परिवर्तन नियम सनातन है २३२ यही कारण है कि कवि मनुष्य
को विकास की परम्परा में मनुष्य से देवों के योग्य और मर्त्य से ऊपर बनने की
प्रेरणा देता है । यही प्रार्थना स्वर्णभूति के प्रारंभ में ही की गई है जिसमें कवि
असत् से सत्, तमस से ज्योति, मृत्यु से अमृत ही नहीं—बार बार अंतर में
है चिर परिवर्तित दक्षिण मुख से रुद्र, करी मरी रक्षा नित—की कामना
करता है ।

मानवता का यह रूप जाति, वर्ग, धर्म, वर्ग संस्कृति की संकी-
र्णता से दूर व्यापक मनुष्यत्व की सीमारंभा में ही संभव है । २३३ कवि
का दृष्टिकोण जीवन में भाव सत्य और वस्तु सत्य का सामंजस्य २३४ है
जिससे पूर्ण मानवता की उद्भावना हो सकेगी । सैद्धान्तिक दृष्टि से कवि ने
यह प्रेरणा अरविन्द दर्शन के अन्तर्वास संगठन सिद्धान्त से है ।

साथ ही अरविन्द दर्शन के ही आधार पर कवि ने अपने काव्यगत

२२६. स्वर्णकिरण, पृ० १

२२७. स्वर्णकिरण, पृ० २३

२२८. स्वर्णकिरण, पृ० १६

२२९. स्वर्णभूति, पृ० ८६

२३०. स्वर्णभूति, पृ० ६२

२३१. स्वर्णभूति, पृ० ६६

२३२. स्वर्णभूति, पृ० ११८

२३३. स्वर्णभूति, पृ० ११५

२३४. स्वर्णभूति, पृ० ६

जीवन दर्शन में भौतिकवाद और अध्यात्मवाद का समन्वय प्रस्तुत किया। जिसे उसने 'लोक सत्य' २३५ में स्पष्ट रूप में व्यक्त किया है। यही सत्य मानव जीवन का परिचालन कर सकता है जिसका भूतवाद तन ही, प्राणिवाद मन ही और अध्यात्मवाद जिसका हृदय ही जिसमें गंभीर चिरन्तन मूल सृजन के विकास के साथ विश्व प्रगति का गोपन रहस्य अपनी सृजनात्मक प्रक्रिया में गतिशील ही 'स्वप्न-निर्बल' में ब्रह्म की शक्ति की चर्चा है जिसमें पंत ने यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि जीवन शक्ति का सागर प्रतिज्ञाएँ जो उद्देष्टा हो रहा है, वही कभी शंभु, कभी राम के युग चेतना के रूप में विश्व चेतना के सकीर्ण बंधनों को तोड़ मानवता का पथ प्रशस्त करता है। कदाचित् इसी भावना से प्रेरित होकर उसने मृत्युंजय में वह फिर जी उठेगा, ईश्वर को मरने दो, वह जागा जागा मरता जी उठता, ईश्वर को नित नव स्वरूप धरने दो। ईश्वर को चिर युक्त सृजन करने दो। २३६ की कल्पना करता है। साथ ही चौथी भूत, २३७ अमृतधन २३८ और 'हायाभा' २३९ में उसने अरविन्द दर्शन के प्रभाव में इस बात का भी स्पष्टीकरण किया है कि मानव मन में तन की भूत के साथ मन की भी भूत होती है जिसमें भौतिकता और आध्यात्मिकता के समन्वय से ही संतुलित जीवन व्ययस्थापित कर सकती है। साथ ही मनुष्य का सुख दुःख समान रूप से ग्राह्यकर अति मानस की उद्भावना हो सकती है।

जहाँ तक उत्तरा का प्रश्न है उत्तरा पंत की मनोभूमि की एक ऐसी भावभूमि प्रकट करती है जहाँ से स्वयं उसने मार्क्सवाद की विचारधारा को एकांगी सिद्ध कर २४० अरविन्द दर्शन में ही पूर्णता ढूँढ़ने का प्रयत्न किया है। २४

२३५: स्वप्न निर्बल पृ० १३

२४९: उत्तरा, पृ० २९

२३६: " " पृ० ६४

२४९: उत्तरा, पृ० १६

२३७: " " पृ० ३३

२३८: " " पृ०

२३९: " " पृ० ४६

कवि के अनुसार वह जिस युग में है उसमें उसकी — 'विश्व संघर्ष' के युग में सांस्कृतिक संतुलन स्थापित करना.... जाग्रत ज्ञेय मानव का कर्तव्य समझता^{२४२} है, ऐसी स्थिति में पूर्व-पश्चिम की सम्यताओं की जीवन अनुभूतियाँ को, जिन्हें ऐतिहासिक विकास के लिए मानव अदृष्ट (भावी) का भौगोलिक वितरण कहना अनुचित न होगा, निकट भविष्य में विश्व संतुलन तथा बहिर्तर संगठित भू-चेतना एवं मन के रूप में संयोजित होना ही होगा। पश्चिम को पूर्व, विशेषकर भारत जो अंतर्मेन तथा अन्तर्जगत का सिद्ध वैज्ञानिक है, मानव तथा विश्व के अंतर्विधान में (काल में) अंतर्दृष्टि देगा और पूर्व को पश्चिम जीवन के दिक् प्रसरित बहिर्विधान का वैभव सौष्ठव प्रदान करेगा। जानेवाली सांस्कृतिक चेतना का स्वर्गान्ति सेतु पूर्व तथा पश्चिम के संयुक्त क्षौरों पर भूतकर धरती के जीवन एवं विश्व मन को एक तथा अखण्ड बना देगा। तब दोनों के, विरोधी अस्तित्व नवीन मानव चेतना के ज्वार में डूब जायेंगे और विश्व-मानवता एक ही सिन्धु की जगणित लहरों की तरह भू-जीवन की चारपार-व्यापी सौन्दर्य-गरिमा बहन कर सकेंगी।^{२४३} आज के संक्रान्ति युग में कवि यह आवश्यक समझता है कि 'युग-संघर्ष' के भीतर जो नवीन लोक-मानवता जन्म ले रही है, वर्तमान के कोलाहल के बाधित पट से आच्छादित मानव हृदय के मंच पर जिन विश्व निर्माण, विश्व स्वीकरण की नवीन सांस्कृतिक शक्तियाँ का प्रादुर्भाव तथा अतः जीड़ा हो रही है उन्हें बाणी द्वारा अभिव्यक्ति देकर जीवन संगीत में भाँकृत कर सके और जोषी बौद्धिकता तथा सैद्धान्तिकता के मुगजल मल में भटकी हुई अन्तः शून्य मनुष्यता का ध्यान बिर उपेक्षित अंतर्जगत् तथा अंतर्जीवन की ओर आकर्षित कर सके।^{२४४} कदाचित् इसीलिए कवि विश्व कल्याण के लिए श्री अरविन्द को इतिहास की सबसे बड़ी देवमानते हैं।^{२४५}

२४२. उत्तरा, पृ० २६

२४३. उत्तरा, पृ० २३

२४४. उत्तरा, पृ० २३

२४५. उत्तरा, पृ० १६

इस प्रकार पन्त के दृष्टिकोण से उनके साहित्य में यदि अरविन्द वादी दृष्टिकोण का विश्लेषण करें तो सैद्धान्तिक रूप में अरविन्दवाद के एक ही सिद्धान्त की पुनरावृत्ति भी काव्य साहित्य में एकाधिक बार देखने को मिलती है पर कवि के वैचारिक प्रक्रिया का रूप व्याख्या रूप में भी अरविन्द के सिद्धान्त से आगे नहीं बढ़ पाया है। कवि ने अरविन्द की अन्तर्बैतना (Intuition) का व्यापक धरातल पर अपने काव्य में उपयोग किया है। कवि की धारणा है कि यह अन्तर्बैतना ब्रह्म की शक्ति है जो जीव जगत् से सम्बन्ध स्थापित करती है। मानव के लिए उसकी उपयोगिता को देखते हुए ही इस अन्तर्बैतना का स्वागत करता है। जहाँ तक 'मानव ईश्वर' २४६ का प्रश्न है वह अरविन्द के अतिमानव का ही रूप है। उसने अतिमानस के उच्च शक्तियों को धरती पर लाने का प्रयत्न किया है जिसे प्राप्त कर विकास की परम्परा में मानव ईश्वर की संज्ञा से अभिहित होगा।

कवि ने अरविन्द द्वारा वर्णित विभिन्न चेतन स्तरों को ज्यों का त्यों स्वीकार कर लिया है। साथ ही ऊर्ध्व चेतना (Supermind) की काल्पनिक स्थितियों का प्राप्त कर उसने उसकी विभिन्न उपलब्धियों पर भी प्रकाश डाला जो कि मानवता के विकास में एक आदर्श स्थिति कही जा सकती है। पंत ने अरविन्द दर्शन की जीवनगत भासा तथा इसके भौतिक और आध्यात्मिक प्रकृति को पूर्ण रूप से सामन्वज्य करने का प्रयत्न किया है। पंत व्यक्ति के मोक्ष को स्वीकार नहीं करते। उनकी दृष्टि में समाज में ही स्वर्ग की सृष्टि अवैज्ञात है यह तभी होगा जब समाज में सभी सुखी रहेंगे। इसलिये अंत ने प्राचीन समाज की वर्जित अवस्था को दूर फरों जगत् के जीर्ण पत्र की कामना की है। नितान्त विज्ञानवाद और बुद्धिवाद में भी कवि आस्था नहीं रखता क्योंकि वे जीवन के प्रति एकांगी दृष्टिकोण रखते हैं। कवि ने विश्व-शान्ति, जन कल्याण, को मानव के मानसिक ऊर्ध्वमुखी स्थिति माना है। साथ ही जीवन के आन्तरिक और बाह्य संगठन की अनिवार्यता की ओर संकेत

किया। यही कारण है कि अरविन्द मत के चेतन, उपचेतन, अवचेतन विज्ञान का बुद्धिवाद, ब्रह्म की सत्ता की स्वीकारावृत्ति तथा मार्क्सवादी भौतिकता की विचारधारा को फंत ने अरविन्द दर्शन के समन्वयवाद के निष्कर्ष रूप में ग्रहण किया है। जिसमें उन्होंने अतीत की मान्यताओं पर भविष्य के स्वरूप-निर्माण की योजना रखी। साथ ही लोकायतन में इस बात का स्पष्टीकरण भी कर दिया कि नये युग का प्रादुर्भाव हुआ धरा पर स्वयंकी कल्पना साकार हुई।^{२४७} इस तरह अपने काव्य साहित्य में धरा पर नव मानव की अवतारण की कल्पना फंत की वैचारिक उपलब्धि कही जायगी।

निराला

रहस्यवाद

साहित्य के आधार पर यदि निराला के रहस्यवाद सम्बन्धी विचारधारा का विश्लेषण करें तो कहा जा सकता है कि उन्होंने रहस्यवाद को साहित्य की सर्वोच्च परमनिधि माना। स्वयं उन्हीं के शब्दों में 'तमाम आर्य संस्कृति रहस्यवाद पर प्रतिष्ठित है, रामायण, महाभारत रहस्यवाद के ग्रन्थ हैं, सब शक्ति कवि रहस्यवादी थे।' ^{२४८} रहस्यवाद ही सर्वोच्च साहित्य है। 'प्रस्तुत कथन में 'तमाम आर्य संस्कृति' और सभी शक्तियों को रहस्यवादी कथन कहने में थोड़ी अतिशयोक्ति भले ही हो पर इसे मानने से इनकार नहीं किया जा सकता है कि प्राचीन ग्रन्थों में भी रहस्यवादी विचारधारा का स्वरूप पर्याप्त मिलता है।

निराला की दार्शनिक विचारधारा का एक रूप रहस्यवादी भी है। आचार्य नन्ददुलारे बाजपेयी के शब्दों में पराका की रहस्यपूर्ण अनुभूति से

२४७. लोकायतन, पृ० ६८०

२४८. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ८६

उनके गीत सज्जित हैं। रहस्य की कलात्मक अभिव्यक्ति की जो बहुविध श्रेष्ठता आधुनिक हिन्दी में की गई है उनमें निराला जी की कृतियां विशेष उत्तेजनीय हैं। कुछ कवियों ने तो रहस्यपूर्ण कल्पनाएं की हैं, किन्तु निराला जी के काव्य का पैर-दण्ड ही रहस्यवाद है। उनके अधिकांश पदों में मानवीय जीवन के ही चित्र हैं सही, किन्तु वे सब के सब रहस्यानुभूति से अनुरजित हैं।^{२४६}

कवि की कविताओं को विश्लेषित करें तो — कौन तम के पार (रे कह)^{२४०} में असीम सत्ता के प्रति जिज्ञासा की भावना दीख पड़ती है। यह स्थिति मात्र जिज्ञासा तक ही नहीं दीख पड़ती बल्कि वह परम तत्त्व के प्रेम में सारी सृष्टि ही विरह से ओत-प्रोत हो रही है — प्राण धन को स्मरण करते नयन भरते नयन भरते ।^{२४१} वह केवल यही कामना करता है कि कुछ न हुआ, न हो, मुझे विश्व का सुख, श्री, यदि केवल मेरे पास तुम रहो । साथ ही वह प्रिय से अपने अस्तित्व की चेतना मांगता है। जिससे उसे अपने बंचित गैर की याद रहे ।^{२४२} वह कभी अव्यक्त का आह्वान कर जगत को ही नन्दन बन बनाने की कामना करता है।^{२४३} यों तो निराला के काव्य साहित्य में नन्ददुलारेबाजपेयी के शब्दों में कवि का स्वर सर्वत्र व्याप्त है ।^{२४४} पर उपर्युक्त कविताओं के अतिरिक्त " तरंगों के प्रति",^{२४५} सन्ध्या सुन्दरी,^{२४६} में भी रहस्य वातावरण से विशेष रूप से सम्पन्निध है। कवि ने तुलसीदास में रहस्यवाद की सहायता से कथा-रूप में एक नया चित्र खींचा है।^{२४७}

२४६: हिन्दी साहित्य: बीसवीं शताब्दी, पृ० १४७

२४०. गीतिका, पृ० १४

२४१. गीतिका, पृ० ५२

२४२. अपरा, पृ० १३१

२४३. अपरा, पृ० १३४

२४४. आराधना, पृ० ४१

२४५. हिन्दी साहित्य : बीसवीं शताब्दी, पृ० १४८

२४६. अपरा, पृ० ७२

२४७. अपरा, पृ० १२

२४८. तुलसीदास भूमिका,

पन्द्रहवें छन्द में तुलसीदास की प्रकृति के रूप में दिव्य सत्य की
 काया के दर्शन जल में अस्फुट कवि कायाधर यों देख - २५६ के रूप में
 कराता है प्रकृति का प्रत्येक कण अपनी वेदना कह उसको परम सत्ता की
 लीज के लिए प्रेरणा देती है । २६० तुलसीदास प्रकृति के इस सन्देश को सुन
 कर उन्मत्त से होते हैं । २६१ और कवि के ऊर्ध्वमुखी मन की प्रक्रिया क्रमशः
 अपनी साधनात्मक अवस्था में ऊपर ही ऊपर उठती है और मन के संस्कारों
 को पार करती जाती है । जिसे उसने दूर, दूरतर, दूरतम, शेष, कर रहा
 पार मन नभोदेश में व्यक्त किया है । कातान्तर में वह —

करना होगा यह तिमिर पार
 देखना सत्य का मिथि तर—
 बहना जीवन के प्रसर ज्वार में निश्चय—
 ताड़ना विरोध से जन्द-समर,
 रह सत्य-मार्ग पर स्थिर निर्भर -- २६२

के निश्चय के अनन्तर विभिन्न स्थितियों से गुजर कर सत्य की स्थिति से
 तादात्म्य करता है । इस प्रकार निराज्ञा ने रहस्यवाद की योजना कथानक
 के विग्रह से की है । पर प्रसाद की कामायनी और निराज्ञा के तुलसीदास को
 तुलनात्मक दृष्टि से देखें तो वस्तु योजना के भीतर रहस्यवाद का संकेत दोनों
 में सफ़लतापूर्वक दीख पड़ता है । पर प्रसाद कामायनी में ^{शेषाग} रहस्यवाद के आधार
 पर रहस्यभावना का उपयोग किया है जबकि निराज्ञा ने तुलसीदास में
 सामान्य रूप में । किन्तु यह अवश्य है कि वस्तु विस्तार की दृष्टि से

२५६ : तुलसीदास, पृ० १६

२६० : तुलसीदास, पृ० १६

२६१ : तुलसीदास, पृ० २२

२६२ : तुलसीदास, पृ० २२

२६३ :

कामायनी की अपेक्षा तुलसीदास में रहस्यवाद की वैचारिक अभिव्यक्ति का अवसर अपेक्षाकृत कम मिला है।

विश्लेषणात्मक दृष्टि से देखें तो सदैव आत्म परम काव्य की रहस्योन्मुक्तता एक प्रामाणिक तथ्य है। दार्शनिक भूमि पर अज्ञात भूमि पर अज्ञात-सत्ता को केन्द्र बनाकर प्रतीक मानकर उसके प्रति जो भाव निवेदन होता है वह सब रहस्यवाद की सीमा है। रहस्यवादी काव्य वह है जिसके प्रतीक की सत्ता होती है, जो आध्यात्मिक तथ्य का व्यक्त रूप होता है। जहाँ काल में प्रतीक और आध्यात्मिक केन्द्र की अर्थ स्थिति से भावनाएं निःसृत होती हैं, उसे रहस्यवादी काव्य का क्षेत्र कहना चाहिए। व्यक्त प्रसार में किसी आध्यात्मिक तत्त्व का भान, आभास पाना और दिव्य सौन्दर्य की भांकी से उसे व्यक्त करना द्वायावादी भूमि है, लेकिन जब दृष्टा घूर्णन को देखकर उसे प्रगाढ़ करता है और उस अव्यक्त सत्ता को प्रतीक मानकर काव्य सृजन करता है तब वह रहस्यवादी भाव भूमि कहलाती है। ज्ञान, प्रेम और सौन्दर्य की भावभूमियों पर रहस्यवाद का प्रकाशन होता है। जिनमें अन्तिम तत्त्व द्वायावाद के अधिक निकट पड़ता है। आधुनिक रहस्यवादियों में निराला का स्थान ज्ञातात्मक रहस्यवाद से है। साथ ही उसमें अन्तः सत्ता या मिस्टिक (पारमात्म्य) कवियों की तरह से भुंक्षता वातावरण नहीं मिलता। साधना की उपलब्धि का स्पष्ट चित्रण निराला के रहस्यवाद की विशेषता का ही चोकर है। रहस्यभावना की स्थिति में आध्यात्मिक, अद्वैत या अव्यक्त के प्रति गीत गाकर भी काव्य साहित्य में निराला, लोक और युग की यथार्थवादिता से पलायनवादी नहीं है।

विशिष्टाद्वैत

निराला की विचारधारा पर विशिष्टाद्वैत का भी प्रभाव दीप्त पड़ता है। दार्शनिक विचारधारा के प्रभाव रूप में 'तुम और मैं' २६३ सी.बी.के.

कविता का विशेष उल्लेख किया जा सकता है । प्रस्तुत कविता में तुम और मैं के माध्यम से आत्मा चित् और जड़ अचित् को विशिष्ट भावभूमि में स्थूल चेतनता तथा अचेतनता से विशिष्ट जीव और सूक्ष्म चेतनता तथा अचेतनता से विशिष्ट परमात्मा के विशिष्टादेत के रूप में देखने का प्रयत्न किया है । कवि ने 'तुम' को कारण ब्रह्म और मैं को कार्य ब्रह्म माना है । यही कारण है कि तुम की विशालता तुंग हिमालय जूंग, विमल हृदय-उच्छ्वास, 'प्रेम', दिनकर, योग, रागानुज, मानस के भाव, नन्दनवन, प्राण, बुद्ध सच्चिदा-नन्द ब्रह्म और--मैं--के कण्ठहार, करपाल, फंकृत सितार, मनमोहन, पथिक दूर के आँत, भव सागर दुस्तार, नभ, शरद काल, के बाल-हनु, पराग मुक्त सुलभ, शिव, रघुकुल-गौरव रामचन्द्र, मधुमास, जम्बर, चित्रकार, नृत्य, नादवेद-आँकार-सार, यश, कुन्द, हनु-अरविन्द के शुभ नाम से सम्बोधित किया है तो 'मैं' को सुरसरि, कविता, शान्ति, अन्धकार, माया, भ्रान्ति, मुसकान, पहवान, सिद्धि, समृद्धि, भाषा, ज्ञाना, अभि-लाषा, काया, वेणी, व्याकुल-रागिनी, रेणु, वेणु, नीलिमा, निशीथ-मधुरिमा सपीर, प्रकृति, शक्ति, सीता, तान, मुग्धा, दिग्वासना, तड़ित-लिका रचना, नूपुर-ध्वनि, प्राप्ति, और व्याप्ति की संज्ञा से अभिविष्ट किया है । पर दोनों का कारण ब्रह्म और कार्य ब्रह्म, एक चित् और उचित है, विशिष्टादेत से ही सम्बन्धित है क्योंकि इसमें देत नियन्त्रण है और अदेत नियामक । चित् और अचित्, विशेषण या कर्म है और ईश्वर प्रधान कर्मि है । यही कारण है कि दोनों ही ईश्वराश्रित हैं । निराला ने विशिष्टादेत के चित्, अचित् का विश्लेषण करते हुए भी ईश्वर का विश्लेषण नहीं किया ।

एक स्थल पर उन्होंने सत तत्त्व को 'मुक्त' की संज्ञा से भी अभिविष्ट किया है । पर उनका यह 'मुक्त' विश्लेषणात्मक दृष्टि से ब्रह्म, मुक्त और नित्य की संज्ञा में नहीं आता क्योंकि उपर्युक्त तीन भेद विशिष्टादेत की दृष्टि से जीवात्मा के तीन भेद हैं । और सत के साथ इस बनीकरण का प्रश्न नहीं उठता । साथ ही प्रस्तुत कविता में २६४ एक

स्थल पर इन्होंने ' मैं ' को ' सीता जवला भक्ति ' भी माना , पर उसमें ज्ञान, कर्म या भक्तियोग से मुमुक्षा का भाव नहीं देखने को मिलता है कदाचित् निराशा का दृष्टिकोण सत्-वस्तु, नियम्य - नियामक, कारण-कार्य वृत्त का विश्लेषण मात्र था जिसमें विशिष्टाद्वैत का वैचारिक प्रभाव दीप्त पड़ता है ।

प्रगतिवाद

निराशा के काव्य और काव्येतर साहित्य में प्रगतिवाद के जो तत्त्व मिलते हैं उसके आधार पर यह कहा जा सकता है कि कवि प्रगतिवादी जीवन-दर्शन का प्रभाव कुतूरमुता (१९४२) बैसा (१९४३) , अणिमा (१९४३) , नये पते (१९४६) और उसके गद्य साहित्य बित्सेपुर, बकरिहा और कुल्लीभाट पर दीप्त पड़ता है । यद्यपि निराशा ने प्रगतिवाद की सैद्धान्तिक व्याख्या नहीं की फिर भी उनके साहित्य में व्यावहारिक दृष्टिकोण से प्रयुक्त प्रगतिवादी जीवन दर्शन का स्पष्टीकरण अपेक्षित है ।

भौतिकवाद से प्रभावित होने के कारण निराशा ने मार्क्सवादी विचारधारा के अनुसार ही प्रत्ययगीण और मेटर को प्रधान माना । साथ ही हीगेल के दण्डात्मक आदर्शवाद की अपेक्षा उनकी विचारधारा मार्क्स के दण्डा-भौतिकवाद से अधिक प्रभावित दीप्त पड़ती है ।

निराशा के तोड़ती पत्थर में शासक और शासित के बीच स्पष्ट विभाजक रेखा दीप्त पड़ती है । शोषित होते हुए भी सर्वहारा वर्ग के प्रतीक रूप में वह बम्बीली महिला तोड़ती पत्थर, स्याम तन, भर बंधा याँवन, नत नयन, प्रियकर्म रत मन, गुप्त हथोड़ा हाथ',^{२६५} से सामने तरु-मातिका

अट्टालिका — प्राक्कल पर करती बार-बार प्रहार^{२६६} कदाचित्
 पूंजीवादी व्यवस्था को ही ध्वंस करने की रचनात्मक प्रक्रिया है जिसे अपने
 बच्चों के लिए, दो टुक कलंबे के करता पड़ताता पथ पर जाता, फेट-पीठ
 दोनों मिल कर एक हुए, मुठ्ठी भर दाने को भूत मिटाने को मुंह फटी-
 पुरानी भाँली को पैसाये हुए लोग हैं^{२६७} उसके परिवर्तन की आवश्यकता कवि
 की दृष्टि में नितान्त अपेक्षित है। यहाँ निराला क्रान्ति का समर्थक है।
 इसलिए कुहुरमुत्ता के माध्यम से पूंजीवादी व्यवस्था के प्रतीक गुलाम को कवि
 ने स्पष्ट शब्दों में सम्बोधित किया है —

“ बड़े, सुन बड़े, गुलाम,
 भूल मत जाँ पाईं तुझ रंगोबाव ,
 बूत बूसा लाव का तुने अशिष्ट,
 बहूतों डाल पर इतराता है कैप्टलिस्ट,
 बहूतों को तुने बनाया है गुलाम ,^{२६८}

यै उन्होंने इस बात की भी स्पष्टीकृत की है कि आधुनिक युग शोषित वर्ग
 का है। शोषण का युग समाप्त हो गया। यही कारण है कि प्रायः हर
 क्षेत्र में ही शोषित मध्यम और निम्न वर्ग की जनता की उन्नति की ओर
 अग्रसर हो रही है।^{२६९}

वेला तक जाते जाते निराला का दृष्टिकोण मार्क्सवादी विचार-
 धारा के प्रभाव में क्रान्ति की ओर अग्रसर होता है। समाज की ओर देखते
 हुए इसका उत्सव — जिन्होंने ठाँक्रे बाई, गरीबी में पड़े, उनके हजारों-

२६६: अपरा, पृ० २१

२६७: अपरा, पृ० ६६

२६८: कुहुरमुत्ता, पृ० ३

२६९: कुहुरमुत्ता, पृ० ८

हजारों हाथ के उठते समर देवें ।^{२७०} के रूप में उत्प्रेष किया है । भले ही
 ही वह आज भीत मांगता है राह पर , सुट्टी भर लूट्टी का यह नर^{२७१}
 पर उनकी दृढ़ धारणा है कि " बड़ी हैं जहाँ जहाँ की उतार लायेंगी । बड़े
 हुजों को निराकर संवार लायेंगी +^{२७२} में समाज अपनी स्थिति की व्य-
 नीयता को समझ गया है । यही कारण है समाज ने सर उठाया है — राब
 बदला है, ^{२७३} यदि मनुष्य डर कर पीछे हट गया तो यह शौचकों द्वारा
 शासित सामाजिक व्यवस्था कभी नहीं मिटा सकता है । कदाचित् इसीलिए
 कवि सारे समाज में क्रियाशीलता की प्रेरणा देकर यह उद्घोष करता है कि
 " आज जमीरों की खेती किसानों की पाठशाला होगी । सेठ के घर में किसानों
 के लिए बैंक खुलेंगे । सारी सम्पत्ति देश की होगी क्योंकि कांटे से ही कांटा
 निकलता है । यही निराशा साहित्य में पहली बार दण्डात्मक भांतिकवाद
 के सिद्धान्त रूप में क्रमशः विरोधों की एकता, विरोधों का आपसी संघर्ष
 इस संघर्ष से समन्वित परिस्थिति का जन्म, और वाद से संवाद तक का
 परिवर्तन एक सूत्रबद्ध विचारधारा के रूप में दीख पड़ता है । यहाँ कवि की
 विचारधारा विषय की दृष्टि से मनुष्य को ही दर्शन का केन्द्र और उसकी
 सम्पूर्ण सांस्कृतिक परम्परा को प्रतिफल के रूप में स्वीकार करती है ।

जहाँ तक अणामा का प्रश्न है अणामा में प्रगतिवाद का खुला
 रूप इसलिये नहीं देखने को मिलता क्योंकि ये सब — जाकाशवाणी पर
 प्रसारित होने वाले ही गीत हैं फिर भी " सड़क के किनारे दुकान है " ^{२७५}
 और " चूँकि यहाँ दाना है इसलिये दीन है दीवाना है + ^{२७६} में प्रगतिवादी

२७० : बेला, गीत- ५५

२७१ : बेला, गीत, ४५

२७२ : बेला, गीत, ५०

२७३ : बेला, गीत, ५०

२७४ : बेला, गीत, ५७

२७५ : अणामा , पृ० १००

२७६ : अणामा, पृ० १०३

स्वर मुड़ने नहीं ^{पाया} पस है ' नये पत्ते' में निराला के मार्क्सवादी दर्शन के प्रभाव का उग्र रूप पुनः दीख पड़ता है। यह प्रभाव 'मास्को हायेलाग्स' २७६ के रूप में देखा जा सकता है। फिर भी निराला की विचारधारा मार्क्सवादी जीवन दर्शन से प्रभावित होने पर भी भूठे प्रगतिवादी नेतृत्वों पर करारा व्यंग्य करने में नहीं झुकती, यह व्यंग्य गिहबानी जी के माध्यम से किया गया है। जो समाज में प्रगतिवादी सिद्धान्त पक्षा से दूर मात्र प्रचार पक्षा से अपना मतलब गाँठते हैं। 'थोड़ों के पेट में बछ्छों को बाना पड़ा', २७८ 'राजे ने अपनी रत्नवाली की' २७९ में प्रगतिवादी विचारधारा से आभास मिलता है कि समाजवादी क्रान्ति केवल सर्वनाश ही कर सकती है।

काव्येतर साहित्य में स्वयं निराला के ही शब्दों में बिल्लेसुर—
बकरिहा प्रगतिशील साहित्य का नमूना है। २८० जिसमें उन्होंने ग्राम समाज में एक ऐसे व्यक्तित्व की प्रतिष्ठा की है जो नियतिवाद से दूर मात्र अपनी कर्मठता और अम तथा उसके उन्नत प्रतिफल के कारण भौतिक सुखों की उपलब्धि में समर्थ हो सका है।

कुत्लीभाट और बतुरी बमार भी सर्वहारा वर्ग के हैं। इसमें कुत्ली को तो देखते देखते ही एक आदर्श सर्वहारा वर्ग का प्रतिनिधि बना दिया है। पर उसका मृत्यार्कन उसकी मृत्यु के अनन्तर होता है जहाँ तक बतुरी का का प्रश्न है उसमें प्रगतिवादी विचारधारा की अपेक्षा गांधीवादी विचारधारा ही अधिक मिलती है।

नतः उपर्युक्त निराला साहित्य के आधार पर यदि उनकी प्रगतिवादी दार्शनिक विचारधारा का विश्लेषण किया जाय तो यह कहा जा सकता है कि उन्होंने समाज के परिवर्तन का रूप द्वन्द्वात्मक माना है। उनकी दृष्टि

२७६. बणिमा, पृ० १०३

२७७. नये पत्ते, पृ० १८

२७८. नये पत्ते, पृ० २२

२७९. नये पत्ते, पृ० २४

२८०. बिल्लेसुर बकरिहा, भूमिका, निराला

में सृष्टि का तत्त्व मंतर हो जाता है। इसका रूप परिवर्तनशील है। कदाचित् यही कारण है कि प्रत्येक स्थिति के मूल में संघर्ष की सत्ता रहती है इसे बैला के गीत ५५ में भी स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। साथ ही इस बात की भी पुष्टि होती है की उस विशेष परिस्थिति में भी उसके नाश के उपकरण सदैव तत्पर रहते हैं। क्योंकि संघर्ष से ही विकास की स्थिति है। निराला को तत्कालीन सामाजिक व्यवस्था में विश्वास नहीं था और वे उसे स्थायी नहीं मानते यही कारण है कि वे उसके परिवर्तन के पक्ष में हैं। पर यहाँ दृष्टव्य है कि उन्होंने व्यक्ति को महत्ता न देते हुए सामूहिक उत्पादन, प्रबन्ध, उपभोग के सिद्धान्त पर आधारित समाज-व्यवस्था का भी समर्थन किया है।

रामकृष्ण मिशन का प्रभाव

समन्वय के सम्पादन काल में निराला पर रामकृष्ण परमहंस और स्वामी विवेकानन्द की विचारधारा का प्रभाव पड़ा। इसकाल में निराला की प्रवृत्ति अद्वैतवादी और दार्शनिक चिंतन की और विशेष रूप से प्रवृत्त हुई। उन पर रामकृष्ण परमहंस और स्वामी विवेकानन्द का अद्वैतवादी प्रभाव स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। प्रभाव का यह रूप 'श्री देव रामकृष्ण परमहंस' ^{२२१} युगावतार भगवान श्री रामकृष्ण ^{२२२} भारत में श्री रामकृष्ण-वतार, ^{२२३} वैद्वान्त केशरी स्वामी विवेकानन्द, ^{२२४} के निर्बंधों से भी स्पष्ट है। काव्य की दृष्टि से क्नामिका का रचनाकाल समन्वय सम्पादन काल था। क्नामिका में भी स्वामी विवेकानन्द की 'गाह गीत सुनाते तौमाय का' गाता हूँ गीत तुम्हें सुनाने को — ^{२२५} 'जाबुक ताहाते श्यामा' का नाच

२२१: संग्रह (निराला) पृ० ३२

२२२: संग्रह(निराला) पृ० ७७

२२३: संग्रह (निराला) पृ ० ६५

२२४: संग्रह निराला पृ० ६७

२२५: क्नामिका, पृ० ८५

उस पर श्यामा^{२८६} का अनुवाद तथा सेवा प्रारम्भ^{२८७} में रामकृष्ण परमहंस के शिष्यों में स्वामी विवेकानन्द, स्वामी ब्रह्मानन्द, स्वामी प्रेमानन्द, स्वामी शारदानन्द का ज्ञान- योग- भक्ति-कर्म-धर्म- नवदा^{२८८} के रूप में इनका उत्कृष्ट कवि की भाषा को प्रकट करता है ।

विवेकानन्द या मिशन के प्रति कवि की कौरी भाषा न थी और न इस भाषा का सम्बन्ध समन्वय से ही था । अनामिका में इस बात का स्पष्ट संकेत है कि यह भाषा बहुत कुछ इसलिए भी थी कि 'जब इस देश में देश के ही लोगों या संस्था द्वारा किसी प्रकार की सेवा प्रचलित न हुई थी यह कार्य श्री रामकृष्ण मिशन शुरू करता है । ... संघर्ष रूप से श्री रामकृष्ण मिशन लोकसेवा करता है । इसके बाद अन्यान्य सेवा वल संगठित होसके हैं । स्वामी ब्रह्मण्डानन्द जी की इस सेवा के समय स्वामी विवेकानन्द जी थे । स्वामी ब्रह्मण्डानन्द जी ने ही स्वामी विवेकानन्द जी को पीड़ित जन नारा-यणों की सेवा के लिए प्रवृत्ति किया था ।^{२८९} कदाचित् यही कारण है कि स्वामी ब्रह्मण्डानन्द जी को चरित नायक बना कर सेवा प्रारम्भ की रचना की । पर यह यहीं वैद्वान्तिक दृष्टि से देता जाय तो 'स्वामी शारदा-नन्द जी महाराज और मैं'^{२९०} नामक कहानी में भी रामकृष्ण मिशन से उनके सम्बन्ध का तो पता चलता है पर गुरुमन्त्र लेने के अनन्तर भी दार्शनिक दृष्टि से भी निराशा की सारी भाषा मिशन तक ही सीमित हो ऐसी बात नहीं दीख पड़ती । यद्यपि निराशा ने रामकृष्णवचनामृत का हिन्दी अनुवाद चार भागों में प्रस्तुत किया, मिशन सम्बन्धी सेवाओं के प्रशंसक रहे और राम-कृष्ण के प्रमुख शिष्यों पर लिखा भी , पर विश्लेषणात्मक दृष्टि से देखने पर पता चलता है कि निराशा पर दार्शनिक दृष्टिकोण से रामकृष्ण का प्रभाव अधिक गहराई नहीं व्यक्त करता , इसे निराशा दर्शन का मात्र एक पक्ष कहा जा सकता है जिसका प्रभाव मात्र समन्वय सम्पादन काल तक ही रहा ।

२८६. अनामिका, पृ० १०४

२८७. अनामिका, पृ० १०४

२८८. अनामिका, पृ० १०४

२८९. अनामिका, पृ० १००

२९०. चतुर्थी चमार, पृ० ५०

भक्ति दर्शन

विद्रोही काव्य रचना के उत्कर्ष के अनन्तर अपने जीवन के उत्तरार्द्ध में निराशा की दार्शनिक विचारधारा भक्ति दर्शन की ओर झुक उन्मुख हो गयी थी और उनका विद्रोही रूप ईश्वर के समक्ष तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक व्यवस्था से जुद्ध हो अपनी सारी आस्थाओं को समेट कर के शाब्दिक 'भक्ति सूत्र' सा परानुरक्ति: ईश्वर की संज्ञा दे रहा था। पर भक्ति को कवि ने कगीकरण की दृष्टि से नवधा या दशधा के रूप में नहीं देखा वरन् उसे एक समष्टि के रूप में गृहीत किया था। निराशा का यह भक्ति-दर्शन गीतिका, वर्चना और आराधना में देखा जा सकता है।

गीतिका के 'मौन रही हार.... और उन चरणों को छोड़ और शरण कहाँ जाऊँ ?' २६१ से ही भक्ति दर्शन की भालक मिलती है। कौन तम के पार ? २६२ में अदृश्य सत्ता के प्रति विज्ञासा प्रकट की गई है क्योंकि 'विभिन्न मार्गों से चलकर भी जीवन लक्ष्य रूप में एक ही गन्तव्य पर पहुँचना है। २६४ कवि अज्ञान में भ्रान्त लोगों को पास ही रे हीरे की खान, खोजता कहाँ और नादान ?' सम्बोधित करता है। वह स्वयं भी 'बाजी मेरे आतुर उर पर, नव जीवन के आलोक सुधर कह कर उसे आर्मात्रित करता है और तृप्ति के अनन्तर - 'देख दिव्य हवि लोचन हारे। रूप अतन्द्र, चन्द्र मुक्त अमरुचि, पलक रतल-तम, मृग-दुग-तारे' २६५ की स्थिति आ जाती है। फिर भी वह आराध्य के स्नेह का विर अभिलाषी है। २६६

२६१. गीतिका- गीत-६

२६२. गीतिका, गीत १२

२६३. गीतिका, गीत, ३०

२६४. गीतिका, गीत, २५

२६५. गीतिका, गीत ३८

जिससे उसके दुर्गों के द्वार खुल सकें । २६७ प्राण सार्थक हो सकें । २६८

गीतिका के अन्तर 'अर्चना' में निराशा का विगलित विद्रोह 'ईश्वर की इच्छा' के समक्ष नत है । यहाँ वह पूर्ण नियतिवादी और एकदम भक्त कवि हो गया है । वह गीता पर आस्था प्रकट करता है । २६९ मंगा की वंदना करता है ३०० अपनी सफलता का भी ज्ञेय परम सत्ता को देता है । ३०१ मनकी हरि चरण में लीन रहने का उपदेश देता है । ३०२ साथ ही हरि के नयनों पर न्यौछावर होने की बात करता है । ३०३ दूसरा पक्ष उसके आर्तनाद का भी है जिसमें 'पतित हुआ हूँ भव से तार' ३०४ बरणा हूँ अही हाथ, ३०५ भव-सागर से पार करी है । ३०६ जब से उसने ईश्वर भक्ति का रसास्वादन किया है तब से उसने जैन नहीं पायी । ३०७ वह सदा उसके सत्संग की आशा करता है । ३०८ अन्त में वह ईश्वर के विराटरूप की कल्पना करता है जिसमें सारा ब्रह्माण्ड उद्भूत है । ३०९

गीतिका और अर्चना का भक्त कवि आराधना में परम सत्ता के प्रति और भी आस्थावान् हो गया । जहाँ तक वैचारिक प्रक्रिया का प्रश्न है निराशा की विचारधारा यहाँ एक दूसरे धरातल पर स्पष्ट दीख पड़ती है । वह अपनी जीवनगत सारी आस्था को द्वार में परिणित देखता है । ३१० यही कारण है कि उसका जी छोटा हो जाता है, ३११ और उसे स्वयं इस बात में आस्था होती है कि — दुलता रहता है जब जीवन ३१२ । पर

२६७. गीतिका, गीत ४३

२६८. गीतिका, गीत ५३

२६९. अर्चना, पृ० १

३००. अर्चना, पृ० ६६

३०१. अर्चना, पृ० ६३

३०२. अर्चना, पृ० ७८

३०३. अर्चना, पृ० ६०

३०४. अर्चना, पृ० ६५

३०५. अर्चना, पृ० ६

३०६. अर्चना, पृ० ७

३०७. अर्चना, पृ० २०

३०८. अर्चना, पृ० २१

३०९. अर्चना, पृ० १०३

३१०. आराधना, पृ० १५

३११. आराधना, पृ० १८

३१२. आराधना, पृ० २२

जब वह अपनी हार की प्रक्रिया पर चिन्तनशील होता है तो परम सत्ता के प्रति नतमस्तक हो "कृष्ण कृष्ण राम राम ! अबे हँ हजार नाम", ३१३ "राम के हुए तो बने काम संवरे सारे धन, धान धामे", ३१४ "विषदा हरण हर हरिबै करी पार", ३१५ "बहरण हरण राम" ३१६, "तुम से लाग लरनी जो मन की", ३१७ "हरि भजन करी भू भार हरी", ३१८ में नाम महात्म्य पर ही बल देता है। ३१९

भक्त कवि ईश्वर से अपनी सेवा ग्रहण करने के लिए कहता है ३१९ ताकि उसका दुःख दूर हो जाय। ३२० जीवन साज सूना न रहे। ३२१ और जब विश्वाधार उसकी मन की कामनाओं का समाहार कर देता है ३२२ तो रचनाक्रम की दृष्टि से नाराधना की अन्तिम कविताओं में अपने मन्तव्य की प्राप्ति का उत्सव - मरा हूँ हजार मरण पाई तब नरण-हरण ३२३ — के शब्दों में व्यक्त किया गया है। जब उसकी केवल एक ही आकांक्षा है और वह है — "निष्प्राणों को रसमय कर दो" ३२४ ताकि जीवन की सारी असफलताओं को भुल अपने नाराध्य तक पहुँचने में सफल हो सके। अतः यहाँ निराज्ञा भक्ति की उपलब्धि रूप में ईश्वर के नरणों में स्थान पाना स्वीकार करता है। यह उसकी वैचारिक उपलब्धि कही जायगी।

३१३. अर्थात् पृ० १२

३१४. अर्थात् पृ० २०

३१५. अर्थात् पृ० २१

३१६. अर्थात् पृ० ४८

३१७. नाराधना, पृ० ५०

३१८. नाराधना, पृ० ५१

३१९. नाराधना, पृ० २४

३२०. नाराधना, पृ० २८

३२१. नाराधना, पृ० ३१

३२२. नाराधना, पृ० ४६

३२३. नाराधना, पृ० ६

३२४. नाराधना, पृ० ८

शाक्त मत

बंगाल में शक्ति पूजा की प्रथा है। वनों बहुत दिनों तक रत्ने के कारण निराला पर शाक्त मत का प्रभाव पड़ा जो कि उनकी रत्नार्थ में प्रत्यक्षा रूप से दीख पड़ता है।

राम की शक्ति पूजा में निराला ने राम से रावण वध से पूर्व शक्ति की पूजा कराई है। जिसकी कथा कृतियास रामायण से बहुत कुछ मिलती है। उसमें भी राम देवी पूजा करते हैं। फलस्वरूप चंडिका रावण के दिष्ट गुरु अभयदानका ध्यान न रखकर राम को विजय प्रदान करती है। ३३४ क निराला के राम जब रावण के पराक्रम के समक्ष शल्य हो जाते हैं तो उनका मन क्षमार्थता में अपनी शक्ति देता है। यहाँ ^{कवि} शक्ति के सीता ध्यान-लीन-राम तथा श्यामा के वर्णन पर शाक्त प्रभाव की श्रया दीख पड़ती है।

युद्ध भूमि में सायंकालीन हुई सभा में राम इस बात की स्पष्ट घोषणा करते हैं कि रावण की विजय होगी क्योंकि — उतरी या महाशक्ति रावण से आमंत्रण अन्याय जिधर है उधर शक्ति। जामवन्त की सलाह पर राम भी शक्ति पूजा करते हैं। जन्त में एक ही बाँध कमल में से शक्ति, परिज्ञा हेतु एक कमल चुरा लेती है। पर जब राम उसकी पूर्ति के लिए अपने कमल-नयन को बढ़ाने का तत्पर होते हैं तो महाशक्ति प्रसन्न हो प्रकट होकर उन्हें विजय का वरदान देती है और उनके वदन में लीन हो जाती है। ३३४ख

शक्ति शिव से अभिन्न होने पर भी विश्व सृष्टि की मूलभूत है। इसका परिणाम नहीं होता, परन्तु प्रसार तथा संकोच होता है। शक्ति ही जगत का रूप लेकर प्रकट होती है। भोक्त और भोग्य दोनों ही शक्ति रूप हैं। इनकी नियामिका भी शक्ति की है। ... अभिनय भी शक्ति ही करती है और अभिनय की प्रेरिका भी शक्ति ही है। यही कारण है वह रावण को अभयदान देकर भी वह कालान्तर में राम पर प्रसन्न हो उसे विजय दिलाती है।

कवि ने तुलसीदास में भी कर्तव्य स्थलों पर रत्नावली की छवि में तुलसीदास को शारदा, तारा वामा शक्ति के दर्शन कराये हैं। ३३४घ उसे प्रकृति के कण कण में स्त्री (शक्ति) की छवि दीख पड़ती है।

एक बार वस और नाच तु श्यामा, नाचें उस पर श्यामा तथा बाबाहन नामक कवितार्कों में भी कवि ने शक्ति की उपासना का स्पष्ट संकेत किया है।

३३४(क) रामकथा, पृ० २१६

३३४(घ) तुलसीदास, कंद, ३७, ८७

३३४(ख) कपूर, पृ० ४३

३३४(ङ) तुलसीदास, कंद ४१

३३४(च) तार्किक वांगमय में शाक्तदृष्टि, पृ० ३ प्रस्तावना

महादेवी

दुःखवाद

महादेवी साहित्य में जीवन दर्शन का आधार है भारतीय दर्शन । जिसमें जीवन और जगत सत्य की खण्ड-खण्ड में खण्डिता प्राप्त कर लेना ही सत्य है और उसकी विषमता में सामंजस्य देना ही सौन्दर्य है । महादेवी ने उपर्युक्त दो तथ्यों के आधार पर ही अपने जीवन दर्शन का निरूपण किया है । पर प्रभाव की दृष्टि से यदि महादेवी की विचारधारा का विश्लेषण करें तो उनकी साहित्यगत विचारधारा पर दुःखवाद का प्रभाव दीख पड़ता है और यह दुःखवाद बौद्ध दर्शन से प्रभावित है इसे भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता ।

कवियित्री ने बुद्ध के 'सर्व दुःखम्' की भावना को ग्रहण किया है । इस दुःख का भी कारण (समुदायः) यही कारण है कि वह कातर, 'दुःख विरोधः' के लिए भी सोचती है कि 'दुःख निरोधमाप्तिनी प्रतिपदः' के लिए भी सोचती है-क्यों अनुसार दुःख के नाश का उपाय भी है । ये ही बुद्ध के चार आर्य सत्य हैं । ३२५

'प्राणों के अन्तिम पाहुन' ३२६ में कवियित्री ने दुःख के ही चरम उत्कर्ष का दर्शन किया है । यहाँ सब कुछ ही 'सज्ज आदिते' के रूप में है क्योंकि चक्षु भी, रूप भी और रूप का विज्ञान वेदनाएं तथा सब संस्कार दुःख से यहाँ जल रहे हैं । समस्त संस्कार के साथ जीवन के तीन लक्षण अनित्य दुःख और आत्म भी इससे प्रभावित है का जन्म मरा मृत्यु कवियित्री के लिए दुःख ही दुःख है । जहाँ तक दुःख के वर्गीकरण

३२५, जाणवा, पृ० १४

३२६, यामा, पृ० १८

का सम्बन्ध है इसके दो रूप हो सकते हैं — एक जीवन की विषमता की अनुभूति से उत्पन्न कलहता भाव, दूसरा जीवन के स्थूल धरातल पर व्यक्तिगत असफलताओं से उत्पन्न विषाद ।” ३२७ महादेवी काव्य-साहित्य में दुःख का उपर्युक्त दोनों ही रूप देने को मिस्रता है ।

पर काव्य और काव्येतर निष्कर्ष के पूर्व कविसंश्लेषिकी विचारगत मान्यताओं पर भी दृष्टिपात करना आवश्यक है । जीवन और साहित्य पर दुःख की छाया के सम्बन्ध में महादेवी की अपनी धारणा है कि “जीवन में मुझे बहुत दुलार, बहुत आदर और बहुत मात्रा में सब कुछ मिला है, उस पर पार्थिव दुःख की छाया नहीं पड़ी । कदाचित् यह उसी की प्रतिक्रिया है कि वेदना मुझे इतनी मधुर लगने लगी है ।” ३२८ साथ ही “वचन से ही भगवान् बुद्ध के प्रति एक भक्तिमय अनुराग होने के कारण, उनकी संसार की दुःखात्मक समझने वाली फिलासफी से मेरा असम्य ही परिचय हो गया था ।” ३२९ दुःख मेरे निकट जीवन का ऐसा काल है जो सारे संसार को एक सूत्र में बांध रखने की क्षमता रखता है । हमारे असंख्य सुख हमें बाड़े मनुष्यता की पहली सीढ़ी तक भी न पहुँचा सकें किन्तु हमारा एक बँद जोड़ू भी जीवन को अधिक मधुर, अधिक उर्वर बनाये बिना नहीं गिर सकता । मनुष्य सुख को जैसा भोगना चाहता है परन्तु दुःख सबको बाँट कर — विश्व जीवन में अपने जीवन को, विश्ववेदना में अपनी वेदना को, इस प्रकार मिला देना जिस प्रकार एक जलविन्दु समुद्र में मिल जाता है, कवि का मोक्ष है ।” ३३०

उपर्युक्त कथन के आधार पर दो महत्वपूर्ण तथ्य निकलते हैं ।
दुःख की सर्वव्यापकता और उसकी प्रभावशीलता । कदाचित् इसी कारण है

३२७ : महादेवी का विवेचनात्मक गद्य—पृ० ६५

३२८ : यामा, भूमिका, पृ० २

३२९ : यामा, भूमिका, पृ० १२

३३० : यामा, पृ० १

यामा और दीपशिता के गीतों पर दुःख की एक व्यापक छाया दीख पड़ती है। उसके युग जीवन से उद्भूत क्षीत पीड़ा में^{३३१} हूब गये हैं। 'नीरव रौदन'^{३३२} पर मंहराती अभिलाषायें^{३३३} करुणा का उपहार^{३३४} ही पा सकी है। जीवन दुःखमय है और यह मिटने का अधिकारभी स्वाभाविक है^{३३५} कदाचित् यही सोचकर कवियित्री अपना घायल मन लेकर सी जाती है^{३३६} क्योंकि सर्वत्र ही तो घोर तम छाया हुआ है।^{३३७} जन्म-जन्मान्तरों के उलभे क्षीत को सुलभाना अपनी आँसु की सड़ियाँ से क्षीत के मन को गिनना^{३३८} उनके शून्य से टकराकर सुकुमार पीड़ाओं के हाहाकार^{३३९} के साथ^{३४०} इस एक बूँद आँसु में भी साम्राज्य बहा देने की तमता रखता है।^{३४०} पर जीवन का उद्देश्य मात्र सांसारिकता नहीं है, क्योंकि स्थिति में वह स्वयं अपनी निष्फलता देख चुकी है^{३४१} कि उसमें मात्र निराशा के सार तत्त्व के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है।^{३४२} जीवन शून्यवत् निद्रा की तरह है^{३४३} और निर्वाण जीवनवत् सत्य की तरह।

महादेवी ने 'अथ सधमा का' सृजन विनाश' यही क्या जन का स्वासौच्छवास'^{३४४} कह कर एक तथ्य की ओर संकेत किया है। यहीं महादेवी अरविन्द अरविन्द के अतिमानस के सिद्धान्त के ठीक विपरीत एक नये जीवन दर्शन की स्थापना करती हैं क्योंकि उनकी दृष्टि में — भरा से से परमाणु उधार किया जिसने मानव साकार^{३४५} एक प्रश्न चिह्न की तरह है। यह दुःख के दुःखवादी दर्शन से अलग दीख पड़ता है। यही इसकी परिणति है क्योंकि दूसरे मतवाद, जीवन पर क्याभाव छाये लेता है।^{३४६} उत्तर देने में पूर्ण या आंशिक असमर्थ से दीख पड़ते हैं।

३३१. यामा, पृ० १
 ३३२. यामा, पृ० ३
 ३३३. यामा, पृ० ६
 ३३४. यामा, पृ० ७
 ३३५. यामा, पृ० ७
 ३३६. यामा, पृ० १४

३३७. यामा, पृ० १८
 ३३८. यामा, पृ० २०
 ३३९. यामा, पृ० १८
 ३४०. यामा, पृ० ३२
 ३४१. यामा, पृ० ३४
 ३४२. यामा, पृ० ४०
 ३४३. यामा, पृ० ७१
 ३४४. ,, पृ० ७२

महादेवी की धारणा है कि 'नाश के निश्वास से, सारे बिह्व
 मिट जायेंगे' ३४७ क्योंकि सब कुछ 'नीर भरी दुल की बदली की तरह', ३४८
 दुःखमय विरह का जलजात है ३४९ अपनी इस दृष्टि के विस्तार के कारण
 वह 'जग की आँसू की लहरियाँ' ३५० को देखने में समर्थ हुई। उनकी धारणा
 है कि दुल के दल-दल ३५१ से ही निकल कर सुख की सृष्टि हो सकेगी क्योंकि
 सृष्टि सुख-दुःख के ठोरों के से निर्मित है। ३५२ जीवन इन्हीं दो किनारों
 एक-को-ही-सत्त्व बहता बसा आया है। ३५३ पर इनमें से एक को ही
 सत्य समझ लेना जीवन की लपुता और उसकी हार है। 'संघिना' द्वारा
 निर्वाणकी प्राप्ति होती है और यही इस जीवन की पूर्णता है।

पर यहाँ यह पुनः स्पष्ट कर देना होगा कि दुःख, दुःख समुदाय
 दुःख निरोध और दुःख विरोधगामिनी प्रतिपदा, ये दुःख न किसी आध्या-
 त्मिक जगत् के दुःख हैं और नसुद्धम दार्शनिक जगत् के अस्तौष के पर्याय हैं,
 प्रत्युत ये प्रत्यक्ष जीवन की दुःख हैं।..... जन्म भी दुःख है, जरा भी
 दुःख है, व्याधि भी दुःख है, विन्ता भी दुःख है, किसी जीव की इच्छा
 करके न पाना भी दुःख है। जो उसे तृष्णा का त्याग, विराग, विरोध,
 मुक्ति हैं वह दुःखनिरोध कहा जाता है। जहाँ तक 'आधुसो दुःख निरोध-

पिछले पृष्ठ का लेख --

३४५. यामा, पृ० ८१

३४६. यामा, पृ० १०८

३४७. यामा, पृ० १७४

३४८. यामा, पृ० २२७

३४९. यामा, पृ० १३८

३५०. यामा, पृ० १५०

३५१. यामा, पृ० ११६

३५२. यामा, पृ० १६६

३५३. यामा, पृ० १२६

३५४. यामा, पृ० ११४

गामिनी प्रतिपदा' का प्रश्न है, यह अष्टांगिक मार्ग है इसमें सम्यग् भाजीव, सम्यग व्यायाम, सम्यग समाधि है [सम्पादितुं सुतन्तु]

उपर्युक्त दुःख के सभी रूप भौतिक जीवन से संबंध रखते हैं। उनसे दूर होने का उपाय आचरण का परिष्कार और विज्ञ की शुद्धि है।^{३५५} महादेवी की भी यही धारणा है। पर इस सम्बन्ध में यह स्मरण रखना उचित है कि प्रत्येक कल्याण प्रतिपादक की स्थिति दोहरी होती है। वह अकल्याण की स्थिति को मानता है अन्यथा कल्याण की बर्णना ही व्यर्थ हो जाती है। इस तरह अकल्याण मुक्त दुःख पर केन्द्रित रहने के कारण उसकी स्थिति दुःखवादिनी रहे, यह स्वाभाविक है। पर यह स्थिति कल्याण में बदल सकती है — इसमें इसका अटूट विश्वास रहता है, अन्यथा उसके प्रयत्न में कोई सार्थकता ही नहीं रहेगी। इस तरह कल्याण पर आश्रित उसका दृष्टिकोण आशावादी ही रहेगा।^{३५६}

अतः यहाँ यह स्पष्ट है कि बुद्ध की विचारधारा से प्रभावित हो कर महादेवी की काव्यधारा मात्र कलुषा पर आधारित दुःखवाद का ही समर्थन नहीं करती बल्कि इस दुःखवाद के अनन्तर सुख की भी सत्ता को स्वीकार करती है जिसकी प्राप्ति दर्शन में 'निष्ठाणा' द्वारा है। जिसमें राग, द्वेष मोह का ज्ञान तथा जन्म, जरा, मरण और शोक से विमुक्ति हो जाती है।

कलुषा

महादेवी के साहित्य में दुःखवाद के अतिरिक्त कलुषा का प्रभाव भी स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है। पर उनके साहित्य में कलुषा एक व्यापक पृष्ठभूमि पर प्रयुक्त हुई है। काव्य और जीवन के सम्बन्ध में उन्होंने

३५५. यामा, पृ० १५

३५६. काणवा, पृ० १६

होगी, वहाँ इस प्रकार का करुणा-भाव आयास और स्वाभाविकता होता है। 'आत्मवत्सर्गभूतेषु' की धारणा जब जीवन पर व्यापक प्रभाव डालेगी तब उसका बाह्य अन्तर, पग पग पर अस्तित्व को जन्म देता रहेगा।

करुणाका रंग ऐसा है, जो जीवन की बाह्य रेतारों को एक कौमल दीप्ति दे देता है, सम्भवतः इसी कारण लौकिक काव्य भी विप्रलम्भ अंगार को बहुत महत्व और विस्तार देते रहे हैं। जब यह करुणा-भावना व्यक्तिगत सुख-दुःख के साथ मिल जाती है। तब उन दोनों के बीच में विभाजन के लिए बहुत सुझाव देता रहती है।

जहाँ तक पौराणिक चरित्रों के सम्बन्ध का प्रश्न है पौराणिक चरित्रों की लीज करुणा-भावना की सामान्यता के लिए होती है और देश, समाज आदि का यथार्थ चित्रण व्यक्तिगत विषाद को विस्तार देता है।

हायासुग का काव्य स्वानुभूतिमयी रचनाओं पर आश्रित है, अतः व्यापक करुणा भाव और व्यक्तिगत विषाद के बीच की रेखा और भी अस्पष्ट हो जाती है। गीत में गाया हुआ पराया दुःख भी अपना हो जाता है और अपना भी सबका, इसी से व्यक्तिगत हार से उत्पन्न व्यास एक सम्पष्ट-गत करुणा-भाव में एक रस जान पड़ती है। ३६०

कवियित्री की धारणा है कि करुणा भाव के प्रति कवियों का झुकाव भारतीय संस्कार के कारण है पर उसे और अधिक बल सामयिक परिस्थितियों से मिला ३६१ सका है। जीवन में विषाद वह है, व्यक्तिगत दुःखों का प्रकटीकरण न होकर उस शाश्वत करुणा की ओर संकेत है जो जीवन को सब ओर से स्पर्श कर एक स्निग्ध उज्ज्वलता देती है।

३६० : साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध, पृ० ८८

३६१. पृ० ८६

कलुषा भावभूमि व्यक्तियों के हृदय पर कितना गहरा प्रभाव डाल सकती है यह कलुषा के सन्देश वाक्क^{३६२} से स्वतः स्पष्ट है पर ज्ञायावादी जीवन दर्शन की धारणा के सम्बन्ध में महादेवी का कथन है कि "ज्ञायावाद तो कलुषा की ज्ञाया में सौन्दर्य के माध्यम से व्यक्त होने वाला भावात्मक सर्ववाद की रहा है और उसी रूप में उसकी उपयोगिता है। उस रूप में उसका किसी विचारधारा या भावधारा से विरोध नहीं" ३६३

बौद्ध धर्म के महान् आदर्श के रूप में कलुषा का स्थान है यह सम्पूर्ण मानवता के लिए तथ्यगत सत्य के रूप में स्थित है। क्योंकि जाणिक जगत् में दुःखवाद का मूल^{उत्पत्ति} है। भागवत में जो स्थान भक्ति का है वही बौद्ध दर्शन में कलुषा का है। अतः बुद्ध के कारण ही कलुषा का इनके साहित्य में विशेष प्रभाव दीख पड़ता है जिसे कवियित्री ने आधुनिक कवि महादेवी की भूमिका में स्वयं भी स्वीकार किया है।

मायावाद (अद्वैत)

यदि विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण से देखें तो पार्श्विक प्रभाव के रूप में महादेवी की कुछ कविताओं पर सांकरद्वैत के मायावाद की ज्ञाया भी स्पष्ट रूप से दीख पड़ती है। स्वयं उन्होंने भी यह स्वीकार किया है कि "यह माया का देश है। यहाँ मेरा तेरा संग जाणिक है।" माया के बली-भूत होने के कारण ही यहाँ कांटों में भी सबीले फूलों का सा रंग दीख पड़ता है। ब्रह्म से विच्छेद सहन करना पड़ता है।" ३६४ माया ने अपने साम्राज्य से सारी सृष्टि को ही अज्ञानमय बना डाला है। "इसी से जीव नैराश्य-वास के सुभावने सपनों के बीच इस मायावी संसार में भ्रमित रहता है।" ३६५

३६२. जाणावा, पृ० ६

३६३. साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध, पृ० ६०

३६४. यामा, पृ० ४३

३६५. यामा, पृ० ४२

उपर्युक्त कथन की पुष्टि वेदान्त से भी होती है। माया के प्रभाव से अघटन घटना होती है जिसके द्वारा ब्रह्म में जगत्प्रपञ्च अध्यस्त होता है। वेदान्तियों के अनुसार माया का स्वरूप निर्देश करना संभव नहीं। महादेवी भी इस धारणा से सम्मत दीख पड़ती हैं। माया न सत्य है न मिथ्या।^{३६६} आवरण और विक्षोभ अपनी पूर्ण शक्ति से जीव को भ्रम में रकता है। यह माया की दो प्रमुख शक्ति साम्यर्थ हैं जो उसके कार्य में सहायता देती हैं।

बीन भी हूँ मैं तुम्हारी रागिनी भी हूँ, बूल भी हूँ बूलहीन प्रवाहिनी भी हूँ, दूर तुम्हो हूँ अलण्ड सुहागिनी भी हूँ तथा नाश भी हूँ मैं अनन्त विकास का क्रम भी^{३६७} आदि पंक्तियों उपर्युक्त मायावाद की ही सैदान्तिक पुष्टि करती हैं। माया का पदार्थ हटते ही जीव ब्रह्म में भूल अधूरा तैल तुम्ही में अन्तर्धान +^{३६८} हो जाता है क्योंकि तब प्रभात होते ही कुहरे का संसार धूल सा जाता है।^{३६९} जीव का मौलिक आवरण हटते ही इसे ब्रह्म के साथ अवेद की स्थिति उपलब्ध हो जाती है। मुक्ति पाने वाला जीव ब्रह्म में मिल जाता है, नाम, रूप छितीन हो जाता है तब 'ब्रह्म ख ब्रह्म सर्वम्' - श्रुतिवाक्य की सार्थकता परिलक्षित होने लगती है।

महादेवी रहस्यवाद

रहस्यवाद के सम्बन्ध में यदि महादेवी की धारणा पर दृष्टि-पात करें तो उनके अनुसार जब प्रकृति की लोकरूपता में, परिवर्तनशील विभिन्नता

३६६. अव्यक्ता हि सा माया (भ्रमयान सर्वभूतानि यंत्रा रुद्रानि मायया - गीता)

तत्त्वान्वयतिरूपणस्य अक्षयत्वात् । सूत्र का संकर-भाष्य । १।४।३

३६७. यामा, पृ० १३६

३६८. यामा, पृ० १०१

३६९. यामा, पृ० १०३

यों कवि ने एक ऐसा तारतम्य लोजने का प्रयास किया जिसका एक और किसी असीम बेतना और दूसरा उसके असीम हृदय में समाया हुआ था तब प्रकृति का एक एक अंश एक अलौकिक व्यक्तित्व लेकर जाग उठा । परन्तु इस सम्बन्ध में जब तक अनुराग-जनित आत्म विसर्जन भाव नहीं घुल जाता तब तक हृदय का अभाव नहीं पुर होता । इसी से इस अनेकरूपकता के कारण स पर एक मधुरतम व्यक्तित्व का आरोपण कर उसके निकट आत्मनिवेदन कर देना इस काव्य का दूसरा सौपान बना जिसे रहस्यमय रूप के कारण ही रहस्यवाद का नाम दिया गया ।* ३७०

यों तो प्राचीन भारतीय साहित्य में भी परा या उल विद्या में रहस्यवाद का अंगुर मिलता है पर उसमें रागात्मक स्वरूप के लिए स्थान नहीं था । ज्ञायावादी कवियों के रहस्यवाद पर विभिन्न विचारधारार्थों की रहस्यात्मक उपलब्धि का प्रभाव दीप्त पड़ता है क्योंकि उसने यज्ञ विद्वान की अपार्थिवता ली, वेदान्त के अद्वैतकी ज्ञायामात्र ग्रहण की, लौकिक प्रेम से तीव्रता उधार ली और इन सबको कबीर के सांकेतिक दाम्पत्य-भवसूत्र में बांध कर एक निराले स्नेह सम्बन्ध की सृष्टि कर डाली जो मनुष्य के हृदय को पूर्ण अवलम्बन दे सका, उसे पार्थिव प्रेम के ऊपर उठा सका ।* ३७१

प्रकृति का रहस्यवाद जो जहाँ तक सम्बन्ध है महादेवी की धारणा है कि प्रकृति के अस्तक्यस्त सौन्दर्य में रूप प्रतिष्ठा, विसरे रूपों में गुण-प्रतिष्ठा फिर हमकी समष्टि में एक व्यापक बेतना की प्रतिष्ठा और अन्त में रहस्यानुभूति का जैसा क्रमबद्ध इतिहास हमारा प्राचीन काव्य देता है वैसा अन्यत्र मिलना कठिन होगा । ३७२ इसके लिए ऋग्वेद ३-६१-२, ५-५४-११, ५-८३-३, ७-८८-३, ७-८८-५, ७-८६-७, ७-८६-२, ७-८६-३, यजुर्वेद — १०-७-६, १०-७-४, १०-७-३३, १०-७-३२, १०-८-२५, १०-८-३८, १०-८-२१

३७०. महादेवी का विवेचनात्मक गम, संकलनार्थ गंगाप्रसाद पाण्डेय- पृ० १०५

३७१. , , , , पृ० १०६

३७२. , , , , पृ० ११४

तथा अन्य दूसरे उपनिषदों से भी उदाहरण के लिए इस बात की पुष्टि होती है। यह भी स्वीकार किया गया है कि भारतीय रहस्यसाधना मूलतः बुद्धि और इन्द्रिय के सन्धि में स्थिति रखती है। ३७३

महादेवी ने रहस्यवाद और धर्म के तुलनात्मक स्थिति पर भी प्रकाश डाला। धर्म को उन्होंने वाह्य जीवन में सामंजस्य लाने का एक साधन बताया वह निर्बैधात्मक सिद्धान्त द्वारा जीवन को एक व्यवस्थित रूप देता है जबकि रहस्यका स्थान धर्म के बाद माना गया।^{३७४} रहस्य का अन्त वहाँ होता है जहाँ धर्म की इति है।^{३७५} रहस्यवादी-नरक, स्वर्ग, मृत्यु, अमरत्व, परलोक, पुनर्जन्म आदि का कोई महत्त्व नहीं। उसकी स्थिति में केवल इतना ही परिवर्तन सम्भव है कि वह अपनी सीमा को अपने असीम तत्त्व में लौ लके।^{३७६}

महादेवी की रहस्यवाद सम्बन्धी विचारधारा को देखते के अनन्तर उनके काव्य में रहस्यवाद की स्थिति पर भी विचार करना अंगत न होगा।

नहीं अब गाया जाता देव । धकी उँगली, हैं डीसे तार ,
विश्व वीणा में अपनी जाय मिला लो यह बस्फुट भँकार ।^{३७७}

यामा के प्रारम्भिक गीत में ही महादेवी ने मिलन की वाञ्छुलता प्रकट की है क्योंकि उसकी उँगलियाँ नितान्त धकी हैं उससे तार भी डीसे हो गये हैं। इस अवस्था में भी वह विश्व वीणा के स्वर में अपना स्वर मिलाने को कहती है। यहाँ यह बात भी स्पष्ट कर दी जाय कि महादेवी की महादेवी की अभिव्यक्ति रहस्यवाद के दृष्टिकोण से साधना की न होकर नाराधना की ओर अधिक अनुरक्त है। कवियित्री निराश नहीं है। पर प्रिय प्रतीक्षा का दृश्य अलण आवश्यक है। मलयानिल जीवन अपनी करुणा कहानी कह जाता है तो अपनी का सुला अंगल भी आँसुओं से भर जाता है।^{३७८}

३७३. महादेवी का विवैचनात्मक गद्य, सं० गंगाप्रसादाय्य, पृ० १२८

३७४. " " " " " " पृ० १३२

३७५. " " " " " " पृ० १३२

३७६. यामा, पृ० १

दूसरी ओर तरल शॉशु की लड़ियाँ गुंथ कर उसने काली रात, नारी और निराशा को सुना निर्मात्य बढ़ाकर ही परमतात्व की भावना को बिराट नारी रूप में महादेवी ने चित्रित किया है जिसमें उसके अनुसार प्रकृति में नाना मौलिक संघ हैं। जो सभी उस रूप एक ही अंश की विभूतियाँ से विभूषित है।

रूपसि । तेरा धन केश पाश

सौरभ-भीना गीता, लिपटा मुहु कंचल सा चुसल

चल कंचल से भर-भर भरते पथ में चुगुनु के स्वर्ण फूल

दीप्क से देता बार बार तेरा उज्ज्वल चितवन विलास,

उज्ज्वलसित पत्ता पर कंचल है जग पातों का भरविन्द हाट । ३७६

और —

इन सब स्निग्ध लटों से झाँके तन, पुलकित कंको से भर विलास, ३८०

भुक्त सस्मित शीतल चुम्बन से अंकित कर इसका मुकुल मात्य ।

मैं प्रकृति के हर रूप में सजीवता देख लेना ही रहस्यानुभूति नहीं है, क्योंकि रहस्य में प्रकृति की इन रंगरसः सजीवता का एक व्यापक परम तत्व की कण्ठ सजीवता पर अंकित रहता है जो आत्मा का प्रेम है। सजीव जन्तुओं का समूह शरीर नहीं कहा जायगा पर जब कौन कौन एक ही सजीवता में सजीव हों तब वह शरीर है। रहस्यवादी के लिए विश्व में ऐसी ही स्थिति में ही रहना है । ३८१

महादेवी की निष्कारित पंक्तियों में सखीम सत्ता में अखीम सखा की जलती ज्योति, विरह दीप्क से रहस्यमय अखीम की खोज और विरह में जलने के प्रयत्न को ही रहस्य समझना कदाचित् उनकी साधनात्मक वैचारिक उपलब्धि की ओर संकेत करता है । ३८२ वह रजत रश्मियों की छाया में धूमिल धन सा बन कर जाता है और कवि ने विदग्ध मानस में कलपा के झूल

३७६. यामा, पृ० ४१

३८०. यामा, पृ० १४१

३८१. महादेवी का विवेचनात्मक गद्य, पृ० ९१३४

३८२. यामा, पृ० ७८

कहा जाता है । ३८३ उसमें वेदना में भी सांत्वना का स्वर दीप्त पड़ता है ।
 क्षीम सत्ता में है न मिल पा सकने की स्थिति में भी उसमें अफसोस से निराशा
 का उदय नहीं होता वह इस आशा में अपने निष्कल स्वप्नों को लिए बिर
 प्रतीक्षित है कि कभी उन अधरों से स्पर्श या कल्पना साकार होगी । ३८४
 विरह का अलगाव जीवन या 'सान्ध्य गगन मेरा जीवन' ३८५ सन्ध्या के नभ से
 मूक मिलन की स्थिति प्राप्त करेगा । ३८६

कवियित्री को अपने प्रिय की पहचान है । क्योंकि उसने इस बात
 का स्पष्टीकरण भी कर दिया है कि 'जो न प्रिय पहचान पाती । दौड़ती
 क्यों प्रतिशिरा में प्यास बिछुत-सी तरल बन ।' ३८७ वह जब यह भी नहीं पूछना
 चाहती कि 'मैं क्यों पूछूं यह विरह-निशा कितनी बीती क्या शेष रही ?' ३८८
 क्योंकि वह अपनी साधना में लीन है । मैं पलकों में पाल रही हूँ यह सपना
 सुकुमार किसी का' ३८९ कदाचित् इसी ओर संकेत करता है । श्रुत में कवियित्री
 ने मिलन और तादात्म्य की ओर भी संकेत किया है । जिसमें वह परम सत्ता
 से तादात्म्य की प्राप्ति कर ली है । ३९०

दीपशिखा की भूमिका में उसने इस बात का स्पष्टीकरण किया
 है कि रहस्यगीतों का मूलधार भी आत्मानुभूति जड़ण्ड चेतन है पर वह, साधक
 की मिलन विरह की मार्मिक अनुभूतियों में इस प्रकार घुलमिल सका कि उसकी
 अलौकिक स्थिति भी लोक सामान्य हो गयी । रहस्यगीतों में आनन्द की
 अभिव्यक्ति के सहारे ही हम चित् और सत् तक पहुँचते हैं ।' ३९१ उपर्युक्त
 विवेचन में भी कवियित्री ने साधक का रूप उतना नहीं उभार पाया है जितना

३८३. यामा, पृ० ७४

३८४. यामा, पृ० १२७

३८५. यामा, पृ० २०२

३८६. यामा, पृ० २०३

३८७. दीपशिखा, पृ० ६४

३८८. दीपशिखा, पृ० ११४

३८९. दीपशिखा, पृ० १२६

३९०. यामा, पृ० १०९, ३६, १४२

१३

३९१. दीपशिखा, भूमिका, पृ० ५६

कि आराध्य का । वह अपनी बूट निष्ठा में परमसत्ता से तादात्म्य के लिए प्रयत्नशील है । हर असफलता उसके लिए अपने प्रयत्न में रुकावट नहीं डालती और अंततः वह आराध्य की परम सत्ता को प्राप्त कर लेती है । प्रकृति की प्रत्येक वस्तुओं में परम सत्ता का आभास, उस परम सत्ता से ^{मिलान} के निमित्त विरह की वेदना, अनन्य लगन , तथा तादात्म्य पर सारी साधना की यत्न को भूल जाना महादेवी के रहस्यवाद की परम परिणति कही जा सकती है ।

रामकुमार

कबीर दर्शन का प्रभाव

डॉ० रामकुमार वर्मा के जीवन दर्शन पर कबीर की विचारधारा का प्रभाव है इसे स्वयं उन्होंने भी स्वीकार किया है कि 'कबीर के काव्य के प्रभाव में — मैं धीरे धीरे बनवाने ही दार्शनिक हो जाता था ।' ^{३५७} उनके प्रभाव के कारण ही कदाचित् ये भौतिक जुंजार की रचनाओं से विरत ^{३५८} रहे । या जीवन की उन बातों पर ^{कम} से कम काव्य की विज्ञा में स्पर्श भी नहीं आ पाया जो उन-बातों पार्थिव जीवन के झोंड़ में अपनी दैनिक गति से घटित होती रहती हैं । ^{३५९}

कबीर के दर्शन में चार बातों की प्रधानता है । सबसे प्रथम उस, दूसरा साधना, तीसरा जीवात्मा की शुद्ध रूप की अनुभूति और चौथा स्थान पाया का है । डॉ० वर्मा ने भी कबीर की विचारधारा को क्रमशः इसी रूप में ग्रहण किया है । ज्ञानी पुरुष जो संसार के माया में नहीं पड़ते कबीर के अनुसार जगत को ब्रह्म देखते हैं। उनके लिए भ्रम है न माया और न ईश्वर ही है । ^{३६०} कदाचित् इसी लिए संसार के जगद-जगद और कण कण में वे..... अपने व्यक्तित्व का आभास पाते हैं । सर्वत्र उस प्रकृति पुरुष में

^{३५७} अनुशीलन, पृ० १९५

^{३५८} अनुशीलन, पृ० १९४

^{३५९} अनुशीलन, पृ० १४१

^{३६०} कबीर ग्रन्थावली, पृ० १९६ (संपा० डॉ० स्यामसुन्दरदास)

अपने व्यक्तित्व को देना, आत्मीयता की अनुभूति करना^{३६१} साधना की उच्चतम स्थिति की सत्ता कही जा सकती है, जिसमें जीवात्मा के शुद्ध रूप की अनुभूति आवश्यक है। डॉ० वर्मा साधना के दो रूप मानते हैं। भक्ति जिसके अन्तर्गत रहस्यवाद है। और योग जिसके अन्तर्गत एक और तो नाड़ी साधना और अष्टांग है तो दूसरी और सत्त्व समाधि है जो अन्त रहस्यवाद के समीप पहुँचती है। जहाँ तक माया का प्रश्न है डॉ० वर्मा ने यह स्वीकार किया है कि उनकी दृष्टि में भी कबीर की माया अद्वैतवाद की माया की भाँति भ्रमात्मक और मिथ्या तो है ही, किन्तु इससे अतिरिक्त वह सक्रिय रूप से जीव को सत्पथ से हटाने वाली भी है। सम्भवतः यह सूफीमत के शैतान का ही प्रतिरूप है, इस माया की सत्ता समस्त सृष्टि में है। पाँच इंद्रियाँ और पचीस प्रवृत्तियाँ का इसको सहारा है। इन्हीं से वह जीव को संसार के मिथ्या उपभोगों में नष्ट करती है।^{३६२} यही कारण है कि आपने अपने गद्य साहित्य में अंधकार शीर्षक एकांकी में माया द्वारा स्वयं ही इस बात की दृष्टि करा दी कि "अंधकार शीर्षक-एकांकी-में-माया में ही मेरा निर्माण कार्य होगा। अंधकार का रहना आवश्यक है। अंधकार तो जैसे प्रकृति का विग्रह होगा।"^{३६३} माया से सृजित होने के कारण जगत बंचल है, गतिशील है। उसमें स्थिरता नहीं है वह नश्वर है। माया ने ही उसका निर्माण किया है, इसलिए वह प्रेमीत्मक है। धन वैभाव, आशुम्बर, वितास, सुख, दुःख ये सब जगत के रूप हैं। मयूर पंख का ज्यों की त्यों धर दीन्हीं बदरियाँ^{३६४} और मन मस्त हुआ तो क्या बोले शीर्षक के एकांकियों में लेखक के जीवन दर्शन पर कबीर के जीवन दर्शन का प्रभाव अपने स्पष्ट रूप में दीख पड़ता है।

३६१. वीणा, मार्च १९३४, लेख 'रूपराशि और मधुका', ले० महाराजकुमार जी रघुवीर सिंह की

३६२. अनुशीलन, पृ० ७६

३६३. चारुमित्रा, पृ० २१२

३६४. अनुशीलन, पृ० ८१

हॉ० वर्मा जी पर कबीर के अतिरिक्त गीता और तुलसी दर्शन का भी प्रभाव दीप्त पड़ता है। यद्यपि 'भ्रमयान सर्वभूतानि यंत्राकृद्गानि मामया' और बंधे कीट मरकट की नाई, सर्वाहं नवावहिं राम गोसाई' में माया द्वारा केन्द्राभिसारी भ्रमात्मक स्थिति का वर्णन है। पर साथ ही जब अपनी साधनात्मक अवस्था के कारण जीव सत्य की स्थिति देख लेता है तो उस पर माया का प्रभाव नहीं पड़ता। यही एकलव्य का मूल जीवन दर्शन है।

सत्य देखा किसने है कैसे वह भ्रांति में,

हो सकेगा मूल कर यंत्राकृद्गानि ।

इसलिए मैं ते रहा हूँ तुमसे भी विदा

जाऊँगा वहाँ कि जहाँ सिद्धि पड़ी सोती है ।

उसको जगाऊँगा, कष्टोंगा मेरे योग में,

केवल दिवस ही है, रात नहीं होती है । ३६५

यह साधना की वह अवस्था है जब साधक रात्रि रूपी माया के बन्धनों को काट कर केवल दिवस यानी सत्य के प्रकाश से साक्षात्कार करता है। इस स्थिति के पूर्व सम्पूर्ण जगत् माया रूपी बन्धकार के भीतर सोता रहता है। ३६६ तुलसी ने भी इस स्थिति को 'मैं जल मोर तो तैं माया । बेहि बल कीन्हैं जीव निकाया + ३६७ के रूप में प्रकट किया है। हॉ० वर्मा ने रहस्यात्मक भाषा में 'झिपा उर में कोई जनबान' ३६८ में परबान की चैष्टा— विभिन्न वाद और मत मतान्तरों में से भी सत्य की ओर संकेत करता है जा—

'कोई कह सत्य भूठ कह कोऊ, सुगत प्रबल कोई मानै ।

तुलसीदास परिहरै तीन भ्रम सो जापुन पहिचानै । ।'

३६५. एकलव्य, पृ० १४१

३६६. चित्ररेखा, पृ० १०

३६७. विनयपत्रिका, पद १३४

३६८. चित्ररेखा, पृ० ४

में भी दीख पड़ती है ।

अपने एकांकी नाटक ^{कहलिया} अंधकार में रामकुमार वर्मा ने माया के सम्बन्ध में यह विचार-विवा है कि — माया, मेरी प्रेरणाओं को तुम अच्छा आकार दे सकती हो ! तुम्हें मेरा वरदान है कि तुम्हारे चित्र मिथ्या होते हुए भी सत्य के समान प्रतीत होंगे । ^{३६६} यही तुलसी के मानस में 'माया ईस न आपु कहे जानि कहिये सौ जीव । बंध मोक्षप्रद सबै पर माया प्रेरक सीव' के रूप में व्यक्त है । ^{३७०} अतः स्पष्ट है जीव माया धीश नहीं ईश्वर माया-धीश है । ईश मोक्ष दाता है । सबसे परे है, सबकी स्यादा है । पर जीव में यह सामर्थ्य नहीं है । माया से प्रेरित अविनाशी जीव जगत के मिथ्या चित्रों को भी सत्य समझ काल, क्रम, स्वभाव और गुणों के बक्कर में पड़कर चौरासी लक्ष योनियों में निरन्तर भ्रमता है । ^{३७१}

बौद्ध दर्शन

रामकुमार जी पर केवल एक दर्शन का प्रभाव हो ऐसी बात नहीं क्योंकि उसने उस सारे बन्धनों को तोड़-फिये हैं जिनसे जीवन संकीर्ण बनता है । ^{३७२} उन्होंने अपनी वैचारिक प्रौढ़ता के निमित्त विभिन्न वाद और जीवन दर्शन के सार तत्व ग्रहण कर लिये हैं ।

हा० वर्मा का विश्वास ^{३७३} और मत कहीं ^{३७३+५} शीघ्र कि कविताओं पर बौद्ध दर्शन के दुःखवाद की छाया दीख पड़ती है क्योंकि उन्होंने नश्वरता का मूल्य ही संसार का उत्सव माना है । इस उत्सव में स्थिरता अक्षय्य है । इस स

३६६. बाह्यमित्रा, पृ० १६१

३७०. रामचरित मानस (अरण्यकाण्ड), पृ० ३५

३७१. .. (अरण्यकाण्ड), पृ० ४३, ५

३७२. बाकाश गंगा, पृ० ८१

३७३. बाकाश गंगा, पृ० १४

संसार में सुख नहीं है वह दुर्गति की एक विस्मृति मात्र है । ३७५

इस संसार का 'समस्त विषय दुःख है, दुःख का घर है और दुःख का साधन है इस प्रकार जानकर उसके निरोधका उपाय' ३७६ आवश्यक है । 'आंसुओं में डूबते' ३७७ संसार से ब्राह्मण पाने पर ही सुख की उपलब्धि हो सकेगी, जीवन में हाई विकल्ता और विवशता ३७८ से मुक्ति मिल सकेगी । यही 'निर्वाण' ३७९ की कल्पना की अवस्था है । पर डा० वर्मा की दृष्टि में बौद्ध दर्शन दुःखवादी नहीं क्योंकि संसार का दुःख भी सुख का सहायक है । ३८०

रहस्यवाद

डा० रामधुमार वर्मा के शब्दों में यदि कहा जाय तो —
रहस्यवाद जीवात्मा की उस अंतर्हित प्रकृति का प्रकरण है, और यह संबंध यहाँ तक बढ़ जाता है कि दोनों में कुछ भी अंतर नहीं रह जाता । जीवात्मा की सारी शक्तियाँ इसी शक्ति के अनंत वैभव से जोत-प्रोत हो जाती हैं । जीवन में केवल उसी दिव्य शक्ति का अनन्त तेज अंतर्हित हो जाता है और जीवात्मा अपने अस्तित्व की एक प्रकार से भूल सी जाती है । एक भावना हृदय में प्रभुत्व प्राप्त कर लेती है और वह भावना सदैव जीवन के अंग-प्रत्यंगों से प्रकाशित होती रहती है । यही दिव्य संयोग है । आत्मा उस दिव्य शक्ति से इस प्रकार मिल जाती है कि आत्मा परमात्मा के गुणों का प्रदर्शन होने लगता है, परमात्मा में आत्मा के गुणों का प्रदर्शन । ३८१

इस संयोग में एक प्रकार का उन्माद होता है, नष्टारहता है ।

३७५. आकाश गंगा, पृ० ५७

३७६. सर्वदर्शन संग्रह, पृ० ४०

३७७. आकाशगंगा, पृ० २२

३७८. .. पृ० ६

३७९. .. पृ० १३

३८०. आकाश गंगा, पृ० २५

३८१. आकाश गंगा, पृ० ५७

३८२. हिन्दी के दो प्रमुख वाद

रहस्यवाद और हायावाद, संपा० प्रेम-

नारायण टण्डन, पृ० २७.

उस एक सत्य से, दिव्य शक्ति से, जीव का ऐसा प्रेम हो जाता है कि वह अपनी सत्ता परमात्मा की सत्ता में अंतर्हित कर देता है। उस प्रेम में बंबलता नहीं रहती, स्थिरता नहीं रहती। वह प्रेम कमर होता है। ऐसे प्रेम में जीव की सारी इन्द्रियाँ का एकीकरण हो जाता है सारी इन्द्रियाँ से एक स्वर निकलता है और उनमें प्रेम की वस्तु के पाने की लालसा समाव रूप से होने लगती है। इन्द्रियाँ अपने अपने आराध्य के प्रेम को पाने के लिए उत्सुक हो जाती हैं और उनकी उत्सुकता इतनी बढ़ जाती है कि वे उसके विविध गुणों का ग्रहण समान रूप से करती हैं। २२३

रहस्यवाद के उन्माद में जीव इन्द्रिय जगत से बहुत ऊपर उठ कर विचार शक्ति और भावनाओं का एकीकरण कर अनंत और अन्तिम प्रेम के आधार से मिल जाना चाहता है। यही उसकी साधना है, वही उसका उद्देश्य है। उसमें जीव अपनी सत्ता को खो देता है। २२४

उपरोक्त कथन के अनन्तर यदि उनकी कविताओं पर एक विश्लेषणात्मक दृष्टि डालें तो कह सकते हैं कि उनमें रहस्यवाद का स्पष्ट प्रभाव देखने को मिलता है। 'जोसों के बिहारे बेभव' २२५ तथा तारों के डार को लेकर अभिसार के लिए जा रही रात से 'कहाँ बेचने से जाती हो ये गहरे तारों वाले ?' २२६ कहना प्रकृति में चेतन सत्ता का आरोप कर उससे तादात्म्य की स्थिति को प्रकट करती है। वैसी अनुभूति की दशा में हमारा व्यक्तित्व किसी सीमारहित सत्ता के साथ एकाकार होकर उसके साथ आनन्द का अनुभव करता है।

पर वह इस बात से विकृत है कि 'नश्वर स्वर से वह अनश्वर गीत कैसे गाये और जीवन के इस प्रथम डार में जीत की सृष्टि कैसे करे।' २२७

२२३. हिन्दी के दो प्रमुख वाद 'रहस्यवाद और आयावाद', संपा० प्रेमनारायण टण्डन, पृ० २८

२२४. ,, ,, ,, पृ० २६

२२५. आधुनिक कवि, डा० रामसुमार वर्मा, पृ० ६३, ६४

२२६. ,, ,, पृ० ६६
२२७. ,, ,, पृ० ८३

क्योंकि वह नाना बन्धनों में लिपटा असमर्थता में अपने गन्तव्य तक नहीं पहुँच पाता । पर वह अपने प्रयत्न में सतत् तत्पर है + और यही साधनात्मक रहस्यवाद की स्थिति का चोकर है । कदाचित् इस साधनात्मक रहस्यवाद के कारण ही कवि को प्रिय के अनन्त 'इपरास्ति' की भक्त मिलने लगती है और वह साहस के साथ इस बात को स्वीकार करता है कि 'यावन के अवलम्बन से ही वह नश्वरता से भी लड़ता है ।' ३८८ रहस्यवाद की विशेषताओं में अबाध रूप से प्रेम की भावना प्रवाहित होने के कारण वह साधना के अन्तर भी 'देव में अब भी हूँ अज्ञात' ३८९ की स्थिति प्राप्त करता है और क्रमशः 'यह तुम्हारा हास आया' ३९० और जोसों का हँसता बाल-रूप यह किसका है हविमय विलास, बिहंगों के कंठों में समोद यह कौन भर रहा है मिठास । ३९१ इन्हीं में क्रमशः उसके सृष्टि के प्रति विस्मय का भाव देने की क्लृप्ति है । इसी प्रकार रहस्यवादी अवस्था का मानसिक अज्ञान की आकुलता का आभास 'मैं खोज रहा हूँ कोकिल स्वर' ३९२ और मेरे जीवन में एक बार तुम देती तो अपना स्वरूप ३९३ में देखा जा सकता है । अंत में कवि ने यह भी संकेत किया है कि उसने प्रेम के प्रकाश की प्राप्ति कर ली । कदाचित् इसी भावना से प्रेरित होकर उसने -

मैं ससीम, असीम सुख से बीँकर संसार सारा ।

साँस की बिरुदावली से गा रहा हूँ यह तुम्हारा । ३९४

'मैं तुमकी पाकर गया भूल' ३९५ में उस असीम सखा से एकाकार होने का भी संकेत किया है और यही उनकी पीड़ा का अन्त हो जाता है ।

३८८. आधुनिक कवि, डा० रामकुमार वर्मा, पृ० ६४

३८९. बिजरीबा, पृ० ९०१

३९४. आधुनिक कवि, डा० राम-

३९०. बिजरीबा, पृ० ३

कुमार वर्मा, पृ० १३

३९१. बिजरीबा, पृ० १०

३९५. चन्द्रकिरण, पृ० ३०

३९२. बिजरीबा, पृ० ३१

३९३. चन्द्रकिरण, पृ० ४८

हा० वर्मा के रहस्यवाद पर कबीर के रहस्यवाद का प्रभाव है जिसे उन्होंने स्वयं स्वीकार किया है। कवि के विरह में भी जैकै उसके अस्तित्व का पूर्ण विनाश नहीं होने पाता। मिलन की भावना से ही उसमें एक नवीन जागृति देखने को मिलती है। इसमें आत्मा के विरह में विवेक या ज्ञान का आग्रह नहीं दीख पड़ता, ^{३६६} जितना कि आत्मा में आध्यात्मिक दृष्टि से अनुभूति की तामता ही उसमें अपने आराध्य से मिलने की भावना का स्मरण रहे साथ ही आत्मा और आराध्य में प्रेम निरक्षर रूप से प्रगतिशील रहे। ^{३६७} रहस्यवाद की कविता इन तीनों तत्वों को लेकर एक आनन्दानुभूति को जन्म लेती है यह आत्मा की सबसे पवित्र अभिव्यक्ति है। कवि के शब्दों में मेरी कविता के दृष्टिकोण में यही रहस्यवाद रहा है और इसी में मेरी भावनाओं का विकास हुआ है। ^{३६८} जहाँ कभी निराशा का स्वर भी आया है उस पर भीतिकवाद की निराशा की छाया न होकर रहस्यवाद की ही निराशा का प्रभाव है। ^{३६९}

३६६. साहित्य चिन्तन, पृ० १६४

३६७. साहित्य चिन्तन, पृ० १६७

३६८. साहित्य चिन्तन, पृ० १६७

३६९. साहित्य चिन्तन, पृ० १६६

खण्ड २

अध्याय ११ - व्यक्ति-

(व्यक्ति के प्रति नवीन धारणा, पाश्चात्य दृष्टि, भारतीय दृष्टि, नव-मानवतावादी दृष्टि , वास्तव प्रभाव, व्यक्तिवादी जीवन दृष्टि की स्थापना एवं सीमाएं, व्यक्ति : समाज की सापेक्षता में महत्व, विषय के रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता, व्यक्ति:कर्तव्य और दायित्व, व्यक्ति:जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का क्रम, व्यक्ति : मुक्त प्रेम , दार्शनिक भूमिका में स्वातंत्र्य की भावना और व्यक्ति, दार्शनिक भूमिका में मोक्ष और व्यक्ति ।)

व्यक्ति

व्यक्ति के प्रति नवीन धारणा

आलोच्यकाल के आयावादी कवियों में व्यक्तिवादी पीठिका का निर्माण हो सका वह अपने आप में पर्याप्त महत्त्व रखता है क्योंकि इनके पूर्व व्यक्ति के स्वतंत्र व्यक्तित्व की मन्ना नहीं स्थापित हुई थी। व्यक्ति के मूल्य-गत प्रतिष्ठा की दृष्टि से आयावाद हिन्दी साहित्य के इतिहास में संश्रिकालके प्रथम चरण का चोत्कर्ष कहा जा सकता है। इसके पूर्व व्यक्तिवाद की स्थापना ऐसे रूप में नहीं हो पाई थी। भक्ति काल में व्यक्ति का जो व्यक्तित्व है वह ईश्वर के प्रति पूर्ण उपेक्षा समर्पित भक्तिकाल का व्यक्तित्व है। शुद्ध सामाजिक लौकिक प्राणी का व्यक्तित्व नहीं। ऐतिहासिक में भी व्यक्तिवाद 'मुक्ति' नहीं पा सकता। इतना ही नहीं, भारतेन्दु और विवेकी युग में कवि जिस व्यक्तिवाद की प्रतिष्ठा कर सका वह धर्मभीरु ईश्वर विश्वासी रूप है। जिसमें इस लोक में चिंता के साथ परलोक की भी चिंता प्रधान थी। कालान्तर में परलोक चिंता गौण हो गई और भौतिक लोक की ओर झुकाव अधिक दीप्त पड़ता है। पर इससे यह नहीं कहा जा सकता कि उनमें परलोक के प्रतिअविश्वास धीरे पड़ता है। यही कारण है कि साकेत में मेघिनीशरण गुप्त राम का मानवीकरण करके भी उनके ईश्वरत्व पर अविश्वास प्रकट न कर सकने के कारण ही — राम तुम मानव नहीं ईश्वर नहीं हो क्या ? ' और संदेश नहीं मैं यहाँ स्वर्ग का लाया, इस भूतल को ही स्वर्ग बनाने आया । ' कम कर उसकी लौकिक, अलौकिक दोनों की अवस्थानों को स्वीकार करते हैं।

आयावादी काल के पूर्व में लोक जीवन में समाज का महत्त्व स्थापित था। इसके प्रभाव में विदेशी विचारधाराओं का भी प्रवेश था क्योंकि इससे आयावाद की पृष्ठ भूमि बन रही थी। इस दृष्टि से 'फ्रांस की राज्य श्रान्ति' का महत्त्वपूर्ण हाथ रहा है। जिसके कारण स्वतंत्रता,

समता और विश्वबन्धुत्व मानवीय मूल्यों के रूप में एक साथ प्रतिष्ठित हो सका । व्यक्ति की दृष्टि में एक साथ कर्तव्य प्रधान हुआ । उसमें लोक परलोक के प्रति लालच भरी दृष्टि न थी । कर्तव्य की यह भावना कुछ युगीन परिस्थितियों की दैन थी, कुछ गीता की और उस पर कुछ विदेशी विचारधारा का प्रभाव कहा जा सकता है ।

साहित्यगत परम्परा की लम्बी कड़ी के बाद हायावादी हैं कवियों में निवृत्तिमूलक मुद्रा शेष रही । निवृत्ति सुप्त हो गई । वैयक्तिक प्रवृत्ति को बल पूर्वक स्वीकार न करके उसे बलात् रहस्यात्मकता प्रदान की जा रही थी । अध्यात्म का भी रहस्य के रूप में आभास दिया गया । दूसरे शब्दों में अपनी पूर्व धारणाओं की सीमा, तत्कालीन आध्यात्मिक पुनर्जागरण के कारण और राष्ट्रीय चेतना में उत्सर्गवृत्ति के कारण वैयक्तिक दमित इच्छाओं की मुक्त अभिव्यक्ति न हो सकी और न वे अपने स्वाभाविक रूप में साहित्य में ही प्रसृत हो सके । वैयक्तिक प्रेम की अभिव्यक्ति प्रतीकों के माध्यम से काव्य में अवतरित हुई जिसमें लाजाक्षिता ने भी सहायता की । पर वैयक्तिक प्रेम की अभिव्यक्ति काव्य में अधिक उन्मुख रूप से नहीं हो सकी ।

उत्तर हायावादी कवियों में इस बात की आवश्यकता महसूस होती दीख पड़ी है समाज प्रेममय जीवन के विरुद्ध है और काव्य में सामान्य प्रेममय जीवन की अभिव्यक्ति नहीं हो सकती क्योंकि यह सामाजिक सहिष्णुता और मर्यादा के विरुद्ध सम्भक्त जाता था । फिर भी वैयक्तिक जीवन को काव्य का विषय बनाया गया और बच्चन ने भी स्पष्ट शब्दों में कहा " मैं छिपाना जानता तो जग मुझे साधु सम्भक्ता ।"

अतः हायावाद के प्रारम्भ से ही हायावादी कवियों में व्यक्ति में सैजस्विता आने लगी थी और वैयक्तिक प्रेम की अभिव्यक्ति समाज के बंधनों को तोड़ कर उन्मुख वातावरण में स्वच्छन्द रूप से अपनी अभिव्यक्ति के लिए व्याकुल हो रही थी ।

वाश्वात्म्य दृष्टि

हायावादी कवियों की वैचारिक पृष्ठभूमि की ओर देखें तो यूरोप

में सर्वप्रथम फ्रान्स की राज्य क्रान्ति के द्वारा मानव अधिकारों की घोषणा हुई जिसमें राज्य में जनता के प्राकृतिक अधिकारों का विशेष ध्यान रखा गया। साथ ही समाज और राजनीति सम्बन्धी अधिकार भी व्यक्ति की उसकी महत्ता को स्वीकृत करते हुए मिले। जिसमें सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों की समानता भी पर्याप्त महत्त्व रखती है। व्यक्ति की महत्ता देखते हुए किसी भी व्यक्ति को पीड़ा देना और राजाशा से भी किसी को बन्दी करना अवैध घोषित कर दिया गया। यह जातिवाद की महत्ता की स्थापना का कदाचित् पश्चात्त्य देशों में पहला कदम था जिसमें राज्य व्यवस्था, समाज व्यवस्था और आर्थिक योजना भी व्यक्ति की आवश्यकता, सहूलियत और उसके व्यक्तित्व की सीमा रेखाओं को देखते हुए की गई। जिसे फ्रान्स की राज्यक्रान्ति में बने नवीन विधान में आधारभूत अधिकारों की घोषणा के रूप में देखा जा सकता है कि — स्वतंत्रता मानव का जन्मसिद्ध अधिकार है। इसलिए मानव समाज के प्रत्येक प्राणी को समान रूप से स्वतंत्रता मिलनी चाहिए। मनुष्य अपनी इच्छानुसार कार्य करने का पूर्ण स्वतंत्र है क्योंकि वह अपने इच्छानुसार कार्य करता हुआ भी दूसरों के हित का विरोध नहीं करता। राजा किसी देवी शक्ति का प्रतीक न होकर प्रजा का सेवक है और स्वामित्व शक्ति जन-सत्ता के हाथ, में है। राजा के अपने अधिकारों के दुरुपयोग पर उसे जनता बदलने में समर्थ है। प्रकृति की ओर से सभी मनुष्य समान उत्पन्न होते हैं इसलिए व्यक्तित्व के विकास की दृष्टि से भी समान रूप से ही सभी सुविधा के अधिकारी हैं। सभी मनुष्य या अधिकांश जनता जिस बीज को सामान्य हित की दृष्टि से उपयोगी समझे वही उसके लिए कानून हो। कानून के निर्माण में भी जनता के प्रतिनिधियों का हाथ हो जिससे जन सामान्य की भलाई के निमित्त कानून बन सके। वैधानिक दृष्टिकोण से जब तक अपराध स्पष्ट न हो जाय तब तक व्यक्ति को दंडित नहीं किया जाय और न उसे करने की पूर्ण स्वतंत्रता हो चाहे वे विचार मौखिक हों या मुद्रित रूप में। जनता को यह भी अधिकार मिला कि वे शासन व्यवस्था सम्बन्धी हर तरह की जानकारी प्राप्त कर सकते हैं तथा आर्थिक दृष्टिकोण से जनता राजकीय आय-व्यय का निरीक्षण करते हुए उसके बजट

पर अपना मन्तव्य प्रकट करते हुए शासन को सुझाव दे सकती है ।

फ्रान्स की इस राज्यक्रान्ति से उत्पन्न व्यक्ति की महता का प्रभाव हायावादी कवियों पर भी दीढ़ पड़ता है ।

भारतीय दृष्टि

भारतीय काव्य में व्यक्तिवादी अभिव्यक्ति की परम्परा नहीं थी । यही कारण है कि हिन्दी साहित्य के इतिहास में वैयक्तिक प्रेम या सुख-दुःख की अभिव्यक्ति नहीं दीढ़ पड़ती । भारतीय दार्शनिक दृष्टिकोण से भी व्यक्ति के स्वतंत्र सत्ता का उल्लेख नहीं मिलता । यहाँ व्यक्ति की सत्ता ब्रह्म के एक अंश रूप में ही देखी गई जाये वह सत्त या असत्त माया के रूप में हो, या अंशी ब्रह्म रूप में । सभी भारतीय दार्शनिक मतवादी ने व्यक्ति की अन्तिम परिणति भगवान् की सीलार्थों का गुण-गान करते हुए उसकी परम सत्ता में अपने व्यक्तित्व को विलीन करना ही बताया । यही कारण है कि रीतिकाल तक व्यक्तिवाद की सापेक्षता को व्यक्त करने वाली साहित्य में ऐसी कोई चेतना नहीं मिलती । पर भारतेन्दु युग में व्यक्तिवादी चेतना नहीं बरन् सामाजिक चेतना का उदय हुआ और यही सामाजिक चेतना अपने विकासात्मक रूप में द्विवेदी युग में भी देखी जा सकती है ।

सामाजिक चेतना की अपेक्षा वैयक्तिक चेतना अधिक सूक्ष्म कही जा सकती है । यही कारण है कि किसी भी मूल्य के विकास में सर्वप्रथम स्थूल से सूक्ष्म की प्रक्रिया होती है । हिन्दी साहित्य के इतिहास में भारतेन्दु और द्विवेदी युग में सामाजिक मूल्य की सीख हुई । जिसमें नारी की स्थिति विधवा, अम्क , राष्ट्रप्रेम, स्वाधीनता, सामाजिक अधिकार सम्बन्धी विषयों पर पर्याप्त रूप से प्रकाश डाला गया और उनकी जीवनगत स्थिति के सम्बन्ध में उनके जीवन स्तर पर अन्तर्निहित प्रकट किया गया । उपर्युक्त दोनों युग की पीठिका के अन्तर्गत हायावाद युग में व्यक्तिवादी चेतना का उद्भव संभव हुआ । हायावाद युग में व्यक्ति चेतना के बीच अंकुरित होने लगे जिसमें पूर्णतः छारे युगों के वाध्यावरण को तोड़ कर अपने वैयक्तिक

प्रेम, सुख, दुःख समाज और जीवन की अभिव्यक्ति को उन्मुक्त रूप से अभिव्यक्त कर सका। व्यक्तिक कुंठाओं को तोड़ वह यह स्वच्छन्द निभीक रूप में प्रसाद भी यह कहने में समर्थ हो सके कि —

जो धनीभूत पीड़ा थी
मस्तक में स्मृति सी छायी
दुर्दिन में आँसू बन कर
वह आज बरसने आयी । १

साथ ही वैयक्तिक स्तर पर अपनी सारी सजीवता भरी अनुभूतियों के साथ आँसू की सृष्टि हो सकी।

निराशा के वैयक्तिक जीवन के विरकालिक क्रन्दन को भी बाण्टी? मिली और दुख ही जीवन की कथा रही, क्या कहूँ आज जो नहीं कही। ३ के साथ उसे यह भी स्वीकारना पड़ा कि —

हो गया व्यर्थ जीवन
में रण में गया हार।
सोचा न कभी
अपने भविष्य की रचना पर चल रहे सभी । ४

पंत के व्यक्तिगत चेतना में यह स्वीकार किया कि उनके जीवन में मात्र सुख ही सुख या मात्र दुःख ही दुःख न हो। उनकी यह कामना है सुख - दुःख की आँख मिचौनी में जीवन के नेत्रों का स्फुटन हो क्योंकि —

१. आँसू, पृ० १४

२. अपरा, पृ० ७१

३. अपरा, पृ० १५८

४. अपरा, पृ० ६१

अविरल दुःख है उत्पीड़न,
अविरल सुख भी उत्पीड़न ।
सुख-दुःख की निशा-दिवा में
सौता-जगता जग जीवन । ५

महादेवी ने यह स्वीकार किया कि मेरे गीत मेरा आत्मनिवेदन मात्र है^६ - यह आत्मनिवेदन भी वैयक्तिक जीवन से अलग नहीं हो सकता । चाहे वह ' में नीर भरी दुःख की बदली परिचय इतना इतिहास यही उमड़ी कल थी मिट आज बली हो या ' कौन तुम मेरे हृदय में ?' ^७ सब में पं० रामचन्द्र शुक्ल के शब्दों में ' उनकी शब्दकला, वासनात्मक प्रभाव^८ रामचन्द्र शुक्ल, वेदना विवृत्ति के असौख्य, विषाद और निराश्रय की फलक^९ मिलती है । रामकुमार जी भी इस मत से सहमत हैं कि ' जीवन की स्वाभाविक प्रेरणाएं जब अन्तर्मुखी हो जाती हैं तो उनके स्मन्दन में विश्व-संगीत सुनाई देने लगता है ।' ^६

इस प्रकार प्रसाद, निराला, पंत, महादेवी और रामकुमार वर्मा ने जायावादी काल में व्यक्तिवाद की महत्ता को स्वीकार किया । पर इन कवियों में व्यक्तिवाद से सम्बन्धित इस कथन की ही पुष्टि हो पाती है कि साहित्य के इतिहास में पहली बार व्यक्ति की व्यक्तिगत चेतना को स्वीकार किया गया और वह आदिकाल से रीतिकाल तक तथा भारतेन्दु और द्विवेदी काल के अन्तर व्यक्ति ^{के} उठा, कुंठाओं को तोड़ सकने में समर्थ हुआ जोकि उस पर धर्म और समाज द्वारा एक बाह्य आवरण के रूप में थी । इस तरह

५. आधुनिक कवि (पंत), पृ० ५०

६. यामा, भूमिका, पृ० ६

७. यामा, पृ० १३५

८. हिन्दी साहित्य का इतिहास (रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ६१६

९. आकाश नगा- पृ० १

हायावादी कवियों में व्यक्ति के प्रति एक नवीन धारणा मिलती है जो इसके पूर्व के कवियों में नहीं देखने को मिलती ।

नव मानवतावादी दृष्टि

प्रसाद, निराला, महादेवी और रामकुमार वर्मा समाज के गहिल रूप में सुधार करना चाहते हैं । इसके लिए वे प्रयत्नशील भी हैं । यह प्रयत्न प्रसाद के काव्य साहित्य में तो नहीं पर उनके तिली, कंकाल के ^{१०} भारत संघ निर्माण में, निराला के ^{काव्य के अतिरिक्त} चतुरी बमार, विलेपुर बकरिहा और कुलीभाट में महादेवी के गद्य साहित्य में गांवों में शिक्षा के प्रयत्न ^{११} तथा रामकुमार वर्मा के सामाजिक नाटकों में प्रत्यक्ष रूप से देखने को मिलता है । उपर्युक्त सभी की दृष्टि मात्र सुधार तक ही सीमित है क्योंकि उनका विश्वास है कि व्यक्ति में सत-अस्त प्रवृत्तियाँ सदैव रहती हैं । जब व्यक्तियों में अस्त प्रवृत्तियों का रूप सदैव रहता है । जब व्यक्तियों में अस्त प्रवृत्तियों का प्रभाव रहता है तब समाज पतन की ओर अग्रसर होता है । पतन की धारणा उपर्युक्त कवियों से कुछ भिन्न दीख पड़ती है । यह सुधार की ओर दृष्टिपात नहीं करता । कदाचित् इसका कारण कवि का सामंत युग की संस्कृति पर विश्वास का न होना ही है । यही कारण है कि —

‘ फुल फरौ जगत के जीर्ण पत्र ।

मैं झरस्त-ध्वस्त । हे शुष्क शीर्ष !

हिम-ताप पीत मधुवात-भीत,

तुम बीतराग, जब पुराचीन ।^{१२}

की कामना करता हुआ व्यक्ति में नव मानवतावादी दृष्टि की स्थापना करता ~~हूँ~~ ^{हूँ} चाहता है । कदाचित् पतन की नवमानवतावादी दृष्टि

१०. कंकाल, पृ० २३५

११. स्मृति की रेखाएं, पृ० ७०

१२. आधुनिक कवि (पं.), पृ० ६२

अरविन्द के अतिरिक्त अतिमानव (super man) का ही परिवर्तित रूप है जो आगामी युग में व्यक्ति के विकसित रूप में अवतरित होगा या यह नव मानवतावादी दृष्टि विवेकानन्द, रामतीर्थ, अरविन्द और गान्धी के प्रभाव का सम्मिलित रूप है जिस पर मार्क्स का प्रभाव भी मिश्रित रूप से दीख पड़ता है क्योंकि पंत ने इसे स्वयं स्वीकार लिया है, जब नव मानवतावाद की दृष्टि से मैं विश्व जीवन के वास्तविक पत्र की समस्याओं पर विचार करता हूँ तो मार्क्सवाद की उपयोगिता मुझे स्वयं सिद्ध प्रतीत होती है।^{१३}

पंत के मानव में रूपान्तर की इस भावना का उदय 'ज्योत्स्ना' काल से ही दीख पड़ता है जिसमें कवि के मानस पर अनेक नवीन शक्तियों का उदय हुआ। जिसे मन-स्वर्ग के अधिवासी जन जीवन के शुभ अभिलाषी के विकसित, वर्धित, नामहीन, नवीन, नवयुग अधिनायक, आदि विशेषणों में देल सकते हैं। कदाचित नव व्यक्ति में नव मानवतावादी धारणा के स्पष्टीकरण के निमित्त ही 'स्वप्न और कल्पना'^{१४} द्वारा यह जिज्ञासा उठाई गई कि इस मानवीय भावनाओं के वस्त्र पहनाकर एवं मानवीय रूप रंग आकार ग्रहण कराकर हमें अपने उन्मुक्त निःसीम से किस दिव्य प्रयोजन के लिए अवतीर्ण कराया और इसी दृश्य में कदाचित व्याख्या के निमित्त ही पंत ने यह भी स्पष्ट कर दिया कि पूर्व की प्राचीन सभ्यता अपने एकांगी तत्वालोकन के दुष्परिणाम स्वरूप काल्पनिक मुक्ति के फेरे में पड़कर जिन समाज की ऐकिक उन्नति के लिए बाधक हुई उसी प्रकार पश्चिमी सभ्यता एकांगी जड़वाद के दुष्परिणाम स्वरूप विनाश दल दल में डूब गयी।^{१५} पश्चात्त्य जड़वाद की मार्सल प्रतिमा में पूर्व के अध्यात्म प्रकाश की आत्मा भर एवं अध्यात्मवाद के अस्थि-पंजर में जड़ विज्ञान के रूप रंग भर कर हमने नवयुगकी सापेक्षतः परिपूर्णभूतिका निर्माणकिया है उसी पूर्ण भूतिका के

१३: चिन्मय, पृ० १५

१४: ज्योत्स्ना, पृ० ४६

१५: .. पृ० ६६

विविध का स्वरूप पिछले युगों के अनेक वाद विवाद यथोचित रूप ग्रहण कर सके हैं ।^{१६}

नव मानवतावादी व्यक्ति का स्वरूप कालान्तर में फंत की उत्तरा, रजतशिलर, शिल्पी, सौवर्ण, अतिमा, वाणी और लोकायतन में दीख पड़ती है । क्योंकि उत्तरा के पूर्व की रचनाओं में बाहे पत्तव, युगान्त, युगवाणी ही या ग्राम्या उसमें फंत की व्यक्तिके मानवतावादी मूल्यों की लौज मात्र मिलती है । उन्होंने बिदंबरा की भूमिका में स्पष्टरूप से स्वीकार किया है । भौतिक और आध्यात्मिक दोनों दर्शनों के मिश्रित मार्ग से उन्होंने व्यक्ति में नव मानवतावादी दृष्टि के द्वारा व्यापक सक्रिय सामं-जस्य के धरातल पर नवीन लोक जीवन के रूप में, भरे पुरे मनुष्यत्व अथवा मानवता का निर्माण करने का प्रयत्न किया क्योंकि (यह) युग की सर्वोपरि आवश्यकता थी ।^{१७} पर इस सर्वोपरि आवश्यकता का प्रादुर्भाव फंत ने सुधारने के करके ध्वंसशेष, ^{१८} के द्वारा अणुयुद्ध के अनन्तर नवीन मानवता के निर्माण के रूप में किया । कदाचित् फंत की धारणा थी कि सुधार में रुढ़ियों की हानि रह ही जाती है । पर नव मानवता की सृष्टि में व्यक्ति में रुढ़ियों के लिए कोई स्थान नहीं बचेगा जिससे व्यक्ति में नव मानवतावादी विचारधारा का पूर्ण रूप से प्रादुर्भाव हो सकेगा । यह व्यक्ति में उद्भूत मानवता का उच्चतम रूप होगा । कवि को मानव चेतना पर विश्वास है । यही कारण है कि उसकी धारणा 'समस्त ज्ञान विज्ञान, अर्थ तंत्र आदि का संघर्ष एवं नव मानवता के लिए धरा-स्वर्ग की शुभ रचना करने ही में सार्थकता प्राप्त कर सकता है ।'^{१९} जिसमें आज के भू-व्यापी संघर्ष, विरोध, अस्थिराशा, विचार तथा संहार^{२०} में लीन हो जायेंगे क्योंकि आनन्द के सुधारवाद, रामकृष्ण परमहंस और विवेकानन्द के दार्शनिक जागरण, और विन्द के पूर्ण मानव और रवीन्द्र के दिश्वव्यापी सांस्कृतिक समन्वय का युग आ गया है । यही कारण कवि को 'मानव समाज का भविष्य उज्ज्वल और प्रकाशमय जान पड़ता है ।'^{२१} और वह आस्थावादी रूप से विश्व निर्माण में निरत^{२२} रहने की कामना करता है । जैसे —

देविह आते पृष्ठ पर

होमहरिजनों की : जगत स्वर्ग -

जीवन का घर नव-मानव को दो प्रभु -

अब मानवता का घर^{२३} कैवि को यह निश्चित विश्वास है कि कि 'धरा को छोड़ कहीं भी स्वर्ग संभव नहीं'।^{२४} अतः धू-स्तर पर व्यक्ति में नव मानवताका विकास हो। व्यक्ति विकास की ^{ये} इस रेखा का व्यक्ति की चेतना पर ही निर्भर है। जिसमें दैन्य तन, मन के गर्हित जीवन का सदा के लिए अन्त होगा और ज्योतिबाह के रूप में नवगत पीढ़ी धू-स्तर पर हृष्ट, पुष्ट, स्मित, शक्ति, संस्कृत पारिवारिक इकाई का रूप नियोजित कर सकेगा।^{२५} साथ ही शताब्दियों से चली आ रही पूर्वाग्रहों से पीड़ित इस खोबली नैतिकता का सदा के लिए अन्त हो जायेगा।

बाह्य प्रभाव

सामान्यतः छायावाद के व्यक्तिवादी होने और अपनी प्रवृत्ति गत समानता के कारण उसका सम्बन्ध रोमाण्टिक (स्वच्छन्दतावाद) से जोड़ा जाता है। पर रोमाण्टिसिज्म १६ शती के अंग्रेजी काव्य की प्रवृत्ति और १७८६ ई०

पिछले पृष्ठ का शेष -

१६. ज. योत्स्ना, पृ० ७०

१७. विदंबरा, पृ० १६

१८. विदंबरा (श्वंसंज्ञ) पृ० १६

१९. विदंबरा, पृ० ३२

२०. विदंबरा, पृ० ३३

२१. आधुनिक कवि पंत, पृ० ४१

२२. ,, पृ० ४१

२३. ग्राम्या, पृ०

२४. ग्राम्या, पृ० ४१

२४. बाण्णि, पृ० १७३

२५. बाण्णि, पृ० १७३

की और फ्रान्स की राज्यक्रान्ति का परिणाम है। वहाँ प्राचीनधर्म परम्परागत सामाजिक संस्कार आदि समाप्त कर रोमाण्टिसिज्म का जन्म हुआ। उसे साहित्य की सीमा, नियम आदर्श उद्देश्य आदि से निकलकर व्यापक बनाया गया। साहित्य जीवन की तरह ही गतिशील है तथा युग एवं परिवेश के अनुकूल परिवर्तनशील। इसका अनुकरण होते ही साहित्यकारों ने परम्परा के प्रति विद्रोह किया तथा अनुकरण के पहले आन्तरिकप्रेरणों को महत्व दिया।^{२६} आलोचकों की धारणा है कि हायावादी कवि अपनी विचार पद्धति और रूप विधान दोनों के लिए रोमाण्टिसिज्म (के) अत्यधिक ऋणी हैं। आध्यात्मिक स्तर का प्रकृति प्रेम, उदार मानवतावाद तथा काव्य की स्ववृन्द अभिव्यक्ति प्रणाली—रोमाण्टिसिज्म की ये तीनों ही प्रमुख प्रवृत्तियाँ हायावाद तथा रहस्यवाद में मिलती हैं। हायावाद में रोमाण्टिसिज्म का यह प्रभाव कुछ तो प्रत्यक्ष था और रवीन्द्रनाथ ठाकुर के माध्यम से आया था।^{२७} पर ऐसी तुलनात्मक स्थिति में समानता के बल पर प्रभाव मानते हुए यह कह देना की ' हायावाद मूलतः रोमानी कविता है और दोनों की परिस्थितियों में भी जागरण और कुंठा का मिश्रण है, +^{२८} ठीक नहीं + क्योंकि डॉ० नगेन्द्र के अनुसार यह कैसे भुलाया जा सकता है। जहाँ हायावाद के पीछे सर्वथा भिन्न देश काल की सृष्टि है। जहाँ हायावाद के पीछे असफल सत्याग्रह था वहाँ रोमाण्टिक काल के पीछे फ्रांस का सफल विद्रोह था, जिसमें जनता की विजयिनी सत्ता समस्त जागत देशों में एक नवीन आत्म-विश्वास की लहर दौड़ा दी थी। फलस्वरूप वहाँ के रोमानी काव्य का आधार अवेज्ञाकृत अधिक निश्चित और ठोस था, उसकी दुनिया अधिक मूर्त थी, उसकी आशा और स्वप्न अधिक निश्चित और स्पष्ट थे, उनकी अनुभूति अधिक तीव्र थी। हायावाद की अवेज्ञा वह निश्चय ही कम चतुर्मुखी एवं बायबी थी।^{२९}

२६, हिन्दी साहित्य कोश, पृ० ६७६

२७, .. पृ० ६७६

२८, आधुनिक हिन्दी काव्य की मुख्य प्रवृत्तियाँ, पृ० १४

२९, .. पृ० १४

हायावादी कवियों में व्यक्ति के प्रति स्वच्छन्दतावादी दृष्टि-
कोण का प्रादुर्भाव किसी एक प्रतिक्रिया के स्वरूप नहीं प्रस्फुटित हुआ था
और न ही हायावादी साहित्य प्रतिक्रियावादी साहित्य की संज्ञा से अभि-
हित किया जा सकता । जो आलोचक हायावादी कवियों को मात्र स्थूल
के प्रति सूक्ष्म स्रष्टा या एकांगी रूप से प्रभाव रूप में यूरोप के १६ वीं शती के
अंग्रेजी कवि ब्लेक, कालिन्स, ग्रे, कुपर वहाँ-सर्वथ, ^{कोमिलन} शैली, कीट्स, बायरल, काड-
पर बाउलिंग आदि प्रमुख कवियों का प्रभाव मानते हैं वे हायावादी कवियों
के दृष्टिकोण से उनके काव्य का विश्लेषण नहीं करते और न वे इस देश के उन
परिस्थितियों को ही दृष्टिगत करते हैं जिसका प्रभाव किसी भी युग के
साहित्य पर प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से अवश्य पड़ता है ।

युग के दृष्टिकोण से हायावाद को महायुद्धों के बीच का काल
माना गया है यह विचार धारा कालान्तर में भी विकास पाती गयी और
मात्र काव्य के अतिरिक्त गद्य साहित्य में भी इसकी झलक मिलती है । साथ
ही इस काल में प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से साहित्य, समाज, राजनीति और
संस्कृति में एक नवीन चेतना दीख पड़ती है । १९१४ के पूर्व का भारत अपने
अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति के प्रति पूर्ण अवगत नहीं था । यद्यपि यूरोप के वैज्ञानिक
और मशीन युग की क्रान्ति का उन्हें मात्र परिचय मिल गया था पर वे उसके
प्रत्यक्षतः प्रभाव में न आने के कारण उसके परिणाम से भिन्न नहीं थे । यह
प्रभाव उन्होंने महायुद्ध के समय से ही प्रभावित करने लगा । जापान ऐसे
छोटे देश की इस पर विजय (सन् १९०४) भी तत्कालीन पराधीन भारत के
देशवासियों में एक आत्षिक बल दे रहा था । अनेक युद्धों में भारतीय सेनाओं
की विजय भारतीयों के लिए एक गौरव की वस्तु थी, क्योंकि इस बात ने यह
सिद्ध कर दिया था कि कतिपय वर्षों में भारतीय सैनिक यूरोपियन सैनिकों से ब-
रीन नहीं हैं । युद्ध के अन्तर युद्ध की विभीषिका का आर्थिक रूप से जो
प्रभाव भारत पर पड़ा वह निर्विवाद है । इससे यह भी स्पष्ट हो गया कि
जब तक देश के वैज्ञानिक उत्पादन के साधन पूँजीपतियों के हाथ में रहेंगे तब
तक देश की आर्थिक स्थिति में सुधार संभव नहीं और न ही किसी देश की
बेकारी, गुलामी और गरीबी मिट सकेगी ।

१९१२ की चीन और १९१७ की रूस की जनक्रान्ति में भी भारतीयों में वैयक्तिक चेतना और उसकी महत्ता का प्रभाव प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से ड पड़ा । देश की सामान्य चेतना बाह्य और आन्तरिक परिस्थितियों से सतत संघर्षशील होने के कारण पर्याप्त मात्रा में बदल गई थी ।

ऐसे सामन्ती प्रवृत्तियों के प्रति देश में एक दबा विद्रोह पनप रहा था क्योंकि ऐसी सामन्ती व्यवस्था में व्यक्तिगत स्वतंत्रता का कोई महत्त्व नहीं रहता सामन्ती व्यवस्था में व्यक्तिगत स्वतंत्रता की भावना रुढ़िवादिता या भाग्य से प्रभावित होती है और इस भाग्यवादी विचारधारा पर धार्मिक प्रवृत्तियों का विशेष प्रभाव रहा ता है । इस काल में व्यक्ति के भाग्यवाद के प्रति एक अविश्वास की भावना विकसित होती दीख पड़ती है । यह भावना युग की बौद्धिकता से सम्बन्धित थी जिसने भाग्यवाद और कर्मवाद पर एक ^{नये} दृष्टिकोण से न सोचने के लिए आकर्षित किया । तत्कालीन युग में एक साथ ही देश में अनेक शक्तियाँ भारतीय समाज, धर्म विचार, संस्कार को प्रभावित करने का प्रयत्न कर रही थीं । धार्मिक दृष्टिकोण से केशवचन्द्र सेन, और राजाराममोहन-राय का ब्रह्म समाज, प्रार्थना समाज, दयानन्द सरस्वती का आर्य समाज, एनी-वैसेन्ट की थियोसोफिकल सोसायटी, राजनीतिक दृष्टिकोण से इण्डियन नेशनल-कांग्रेस, सर्वेन्ट्स आफ इण्डिया सोसायटी के हो रहे क्रिया-कलाप, प्रेस ऐक्ट, अलबर्ट बिल, डण्डी यात्री की हलचल, नरम-गरमदल की स्थापना, स्वायत्त-शासन और जन शिक्षा के प्रति बढ़ती हुई हर वर्ग की आस्था एक जागृति की प्रतीक थी । दूसरे विदेशियों द्वारा भारतीय दर्शन और साहित्य का अध्ययन और उनकी प्रतिपादित मान्यताओं से दूसरे देशों में न भी भारत की बढ़ती हुई आस्था को देखकर देशवासियों में एक सम्मान की भावना का उदय हो रहा था । पुरातत्व विभागों द्वारा खुदाई में प्राप्त वस्तुओं से अपनी संस्कृति के प्रति गौरव की भावना बढ़ रही थी । साथ ही रामकृष्ण परमहंस, स्वामी ^{राजजीव} सम्पूर्ण, विवेकानन्द, लोकमान्य तिलक, महादेव गोविन्द रानाडे, ईश्वरचन्द विद्यासागर और गांधी जी का प्रभाव धार्मिक क्षेत्र में, साहित्यिक क्षेत्र में रवीन्द्रनाथ आदि का प्रभाव कर्म की महत्ता को प्रतिपादित करते हुए प्रतीक व्यक्ति में पुनरुत्थान का प्रयत्न कर रहा था ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि छायावादी कवियों के सम्मुख विशेष युगीन परिस्थितियाँ थीं जो प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से उनकी रचना प्रक्रिया को प्रभावित कर रही थी जिसे तत्कालीन चेतना के रूप में छायावादी कवियों के काव्य पर देखा जा सकता है -

१. व्यक्ति की स्वतंत्रता या महत्ता का प्रतिपादन
२. बौद्धिक प्रक्रिया के स्थापन के विपरीत हृदयगत सौन्दर्य की अभिव्यक्ति का विकास
३. तत्कालीन सामाजिक भौतिकता के प्रति उपेक्षा का भाव
४. पूँजीवादी सम्यता के प्रति घृणा का दृष्टिकोण
५. कवियों में सामंती दृष्टिकोण के प्रति अनास्थावादी अभिव्यक्ति
६. साहित्यगत रुढ़िवादिता के प्रति विद्रोह

हिन्दी साहित्य के परिपेक्ष्य में छायावाद बाह्य प्रभाव की प्रतिक्रिया नहीं है। वरन् इसे स्वाभाविक विकास कहा जा सकता है। यही तो धारणा है यदि रोमांटिसिज्म का समस्त बाह्य प्रभाव नकारात्मक प्रभाव के रूप में होता तो भी छायावाद में उम्र उपर्युक्त भावनाओं का उदय अश्वय होता। इसकी तीव्रता के विषय में जहाँ तक भारतीय समाज के प्रभाव का प्रश्न है तत्कालीन सामाजिक भौतिकता के प्रति उपेक्षा का भाव, पूँजीवादी सम्यता के प्रति घृणा का दृष्टिकोण सामंती दृष्टिकोण के प्रति अनास्थावादी अभिव्यक्ति मुख्यतः राजनीतिक प्रभाव का प्रतिफल था जबकि बौद्धिक प्रक्रिया के स्थापन के विपरीत मांसल सौन्दर्य की अभिव्यक्ति, साहित्यगत रुढ़िवादिता के प्रति विद्रोह द्विवेदी युग के शुष्कता की प्रतिक्रिया थी। व्यक्ति की स्वतंत्रता की महत्ता पर राजनीतिक और द्विवेदी युगीन नैतिक बन्धनों से जकड़ी नैतिक कविता की प्रक्रिया के प्रति एक सम्मिलित विद्रोह छायावादी कवियों में प्रसाद, पंत, निराला और महादेवी तथा रामकुमार की कृतियों में स्पष्टतः देखा जा सकता है।

व्यक्तिवादी जीवन दर्शन की स्थापना एवं सीमाएं

हिन्दी साहित्य में व्यक्तिवादी जीवनदर्शन की स्थापना साहित्य की एक बहुत बड़ी उपलब्धि कही जा सकती है। इस जीवन दर्शन की स्थापना में

आलोच्य विषय के कवियों का भी बहुत बड़ा हाथ था । हायावादी कवियों से पूर्व विवेदी, भारतेन्दु या इसके भी पूर्व व्यक्तिवादी जीवन दर्शन की स्थापना नहीं हुई थी । वीरगाथा काल में व्यक्ति को कभी राजनीतिक एकतंत्रवाद से मापा गया, साथ ही भक्तिकाल में जीव के दार्शनिक दृष्टिकोण एवं रीतिकाल में पुनः उसी एकतंत्र के दृष्टिकोण से । आधुनिक युग में भी भारतेन्दु काल में व्यक्तिवाद की स्थापना इसलिए नहीं हो सकी क्योंकि वह राजनीतिक दृष्टि से उथल-पुथल का युग था साथ ही भाषा की दृष्टि से उन पर संक्रान्ति के प्रभाव काम कर रहे थे विवेदी युग में सामाजिक एवं राष्ट्रीय मान्यताओं से व्यक्ति को मापा जा सकता था । अतः उपर्युक्त कालों में व्यक्तिवाद के क्रमिक विकास को देखा जा सकता है । हायावाद के पूर्व व्यक्तिवाद की विचारधारा की स्थापना इसलिए नहीं हो सकी क्योंकि उनमें किसी भी काल में व्यक्तिवाद की प्रतिष्ठा के निमित्त उपर्युक्त पृष्ठभूमि का निर्माण नहीं हो पाया था ।

हायावादी कवियों द्वारा जिस व्यक्तिवाद की स्थापना हो सकी उन पर धार्मिक दृष्टि से ईसाई धर्म की व्यक्तिगत स्वतंत्रता, ब्रह्म समाज, प्रार्थना समाज, थियोसोफिकल सोसाइटी, रामकृष्ण मिशन, राधा स्वामी सम्प्रदाय, देव समाज, भारत समाज, और राजनीतिक दृष्टि से दो महायुद्धों (पहला - दूसरा) का तथा दूसरे दशों में भारतीय सेनाओं की और उससे देशवासियों के अहं की संतुष्टि, जापान पर रूस की विजय द्वारा भारतीयों पर होने वाला मनोवैज्ञानिक प्रभाव, साथ ही राजा राममोहन राय, ईश्वरचन्द्र विद्या सागर, केशवचन्द्र सेन, दयानन्द सरस्वती, लोकमान्य तिलक, रामकृष्ण परमहंस, विवेकानन्द, अरविन्द, रमण महर्षि रानाडे, गांधी, मदनमोहन मालवीय, आदि द्वारा भारतीय जन जागरण के निमित्त घोषित की गयी राष्ट्रीय चेतना और वैज्ञानिक नये आविष्कार समाचार तथा यातायात की सुविधा से भारतीयों का पाश्चात्य विचारधारा से प्रभावित होना ~ आदि इस देश में व्यक्तिवादी जीवन दर्शन की पृष्ठभूमि का निरमाण कर रहे थे ।

हायावादी कवियों ने व्यक्ति की महत्ता (समाज के प्रति)

नकारात्मक (Negative) ढंग से स्वीकार की । उन्होंने उनकी दृष्टि में साहित्य जीवन के वैयक्तिक अनुभूतियों की अभिव्यक्ति है जिसे पद्य में इसके आत्मकथाओं के अतिरिक्त , ग्रन्थि उच्छ्वास, लौकायतन, सन्तैज स्मृति , बन-बेला और गद्य में अतीत के चलचित्र, स्मृति की रैलाएं और मयूर पंख की भूमिका में भी स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है । प्रसाद निराला महादेवी और रामकुमार वर्मा का व्यक्तिवाद भी उनके साहित्य में आ गया है । व्यक्तिवादी जीवन दर्शन के कारण ही इस युग में आलोचकों द्वारा भी यह मान्यता दी गई कि साहित्यकार से अलग उसका कृतित्व नहीं वरन् उसका व्यक्तित्व भी प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से अपनी क्रिया-प्रतिक्रिया के रूप में साहित्य में उपस्थित रहता है । आलोचकों की यह मान्यता हायावादी कवियों के साहित्य के आधार पर ही थी ।

हायावादी कवियों ने व्यक्तिवाद के दूसरे तत्त्व रूप में कवि की स्वतंत्रता को स्वीकार किया । कदाचित् यह गोखले के स्वतंत्रता हमारा जन्मसिद्ध अधिकार है का ही परिवर्तित रूप है । व्यक्ति की स्वतंत्रता, सामाजिक, राजनीतिक और आर्थिक दृष्टिकोण से अपने को विकसित करने में सहायक हुई तो दूसरी ओर आध्यात्मिक दृष्टिकोण से भी आत्मा और तत्सबसे विश्वास को भी हायावादी कवियों के द्वारा बहुत कुछ स्वतंत्र दृष्टियाँ से देखा जाने लगा । स्वतंत्रता और मोक्ष सम्बन्धी हायावादी कवियों की धारणा उस पर व्यक्तिवाद के प्रभाव को स्वातंत्र और मोक्ष उपशीर्षक में स्पष्ट किया जायेगा । व्यक्ति की स्वतंत्रता के सम्बन्ध में भारतीय विचारधारा में मनुस्मृति पराशर, याज्ञवल्क्य, जैमिनी, जीमूत बाह्न तथा गौतम , बौधायन, वसिष्ठ द्वारा दिये गये व्यक्ति को सामाजिक अधिकार उनकी स्वतंत्रता हायावादी कवियों में व्यक्ति स्वातंत्र की धारणा में परोक्ष रूप से सहायक हुए । पर इन प्राचीन समाज शक्तियों से आधुनिक हायावादी कवियों का अंतर यह है कि उनके समस्त व्यक्ति की सत्ता तो थी पर व्यक्ति स्वतंत्रता की स्पष्ट कल्पना नहीं मिलती ।

जबकि पाश्चात्य विचारकों में हगेल, जे०एस० मिल, बट्टेण्ड रसेल और मार्क्स आदि का वैचारिक प्रभाव छायावादी कवियों में व्यक्ति ^{स्वातंत्र्य} स्वातंत्र्य की भावना पर देखा जा सकता है जिससे इनके व्यक्तिवादी दृष्टिकोण के निर्धारण में सहाय ^{सहाय} मिलेगी ।

व्यक्तिवादी विचारधारा के कारण ही छायावादी कवियों ने धर्म और धर्म सम्बन्धी देवी देवताओं की आराधना के विपरीत राष्ट्र की चेतना पर बल दिया । कदाचित् व्यक्तिवाद में धर्म की आस्था का ही परिवर्तित रूप राष्ट्र प्रेम के रूप में परिवर्तित हो गया था । व्यक्तिवाद का राष्ट्र के प्रति यह रूप ' प्रसाद ' के ' अरुण यह मधुमय देश हमारा ', निराला के ' जागो फिर एक बार ' पंत की ' भारत माता, महादेवी के हिमालय के प्रति ' और ' यामा ' में की गयी अभिव्यक्ति तथा रामकुमार के राष्ट्रप्रेम सम्बन्धी गीत इस कथन के प्रमाण कहे जा सकते हैं । कदाचित् राष्ट्रप्रेम की ही भावना से प्रभावित होकर राष्ट्र नेताओं के प्रति छायावादी कवियों ने उन्हें ^{आस्था व्यक्त} अर्द्धांगतियों की जिसे अलग विश्लेषित किया जायेगा ।

अतः कहा जा सकता है कि छायावादी कवियों के व्यक्तिवादी जीवन दर्शन की स्थापना में व्यक्ति की महत्ता और व्यक्ति की स्वतंत्रता का बहुत बड़ा हाथ था । उनके दृष्टिकोण से बिना व्यक्ति की स्वतंत्रता के व्यक्ति के व्यक्तित्व का विकास नहीं हो सकता । बीज को रखते हुए व्यक्ति का विकास विपरीत परिस्थिति या किसी प्रकार के सामाजिक बंधन की वजह से न हो सके ^{यह} पर आधुनिक युग की ^{स्वस्थ} स्वस्थ प्रवृत्ति नहीं कही जा सकती । व्यक्तिवाद के ^{इस} इस युग में छायावादी कवियों ^{की} इस यह विचारधारा मिली है कि यदि मानव व्यक्तित्व किसी बंधन में रहा तो उसके विकास की अन्त संभावनाएं समाप्त हो जायेगी । इस अवस्था में उन्हें व्यक्तित्व के विकास सम्बन्धी परिस्थितियों न मिल सकेंगी ।

पंत की धारणा है कि यह एक कर्तव्य है कि वह विश्व मानवता के पक्ष को युग जीवन के वैषम्याँ तथा विरोधों से मुक्तकर, इस-

रस

इस पृथ्वी के देशों को एक दूसरे के निकट लाकर उन्हें बिर स्थायी मानव-प्रेम, जीवन-सौन्दर्य तथा लोक कल्याण की ओर अग्रसर करे ।

व्यक्तिवादी जीवन दर्शन को ही अपनाने के कारण साहित्य में निराला द्वारा 'मैं' की शैली अपनायी गयी और इस 'मैं' के द्वारा व्यक्तिवादी विचारधारा की पुष्टि की । स्वच्छन्द रूप से प्रेम का चित्रण हुआ जिससे साहित्य में सजीव आत्मीयता के दर्शन हुए । साथ ही व्यक्ति की कुंठा का बहुत कुछ अंत हो गया । अब उसकी निर्व्यक्तिकता में बहती हुई व्यक्तिकता को अभिव्यक्ति का अवसर मिला ।

धार्मिक जीवन की कृत्रिमता को समाप्त करने में इसी व्यक्तिवादी विचारधारा का बहुत बड़ा हाथ था । साथ ही व्यक्ति के विकास में बाधक आहम्बरपूर्ण कृत्रिम सामाजिक और नैतिक मान्यताओं का बहुत कुछ अन्त हो गया । अब वह व्यक्ति प्रधान जीवन की^{३०} अभिव्यक्ति में उसने 'अपने को हीन अनुभव नहीं किया । अपनी दुर्बलताओं को वहुसी प्रकार लोत्कर रखता है, जिस प्रकार अपने प्रेम की पावनता को वृद्धता के साथ प्रमाणित करता है । उसे इस कार्य में कहीं भी अनेतिकता नहीं प्रतीत होती क्योंकि वह जनता है कि यह तो मानवीयता अथवा मनुष्य की स्वाभाविक दुर्बलता है ।

तत्कालीन व्यक्तिवादी विचारधारा के ही कारण संस्मरण, और जीवनी का लिखित रूप उपलब्ध हो सका । जीवनी लिखने की यह परम्परा ही चल गई जिसे रवीन्द्र, अट्टानन्द, श्यामसुन्दरदास, महावीरप्रसाद द्विवेदी, वियोगीहरि, राहुल सांकृत्यायन, आचार्य चतुरसेन, गांधी जी, डॉ० राजेन्द्र-प्रसाद, नेहरू जी, प्रसाद, निराला, पंत, महादेवी, रामकुमार ने आत्मकथा या संस्मरण के रूप में निबाहा ।^{३१}

३०. शिल्प और दर्शन—पंत (मेरी कविता का परिचय), पृ० ५७

३० अ. यामा, पृ० ७

३१. इसमें से सभी के आत्मकथा का अधिकांश संस्मरण के १९१२ के अन्तर ही लिखे गये ।

हायावादी कवियों के साहित्य में व्यक्तिवादी विचारधारा का अर्थ उनकी दृष्टि में भी नहीं था कि व्यक्ति उच्छृंखल हो । उनके समझा ऐसे नैतिक बन्धन का कोई मूल्य नहीं था जो अपने ^{अपने} अर्थ का लक्ष्य वह स्वयं हो किन्तु ^{न ही} भी नहीं हायावादी कवियों द्वारा स्थापित व्यक्तिवादी जीवन दर्शन का लक्ष्य है व्यक्ति अपने प्रेम, सुख, दुःख तक सीमित और स्वार्थी हो । फिर भी आलोचकों ने हायावादी कवियों में प्रसाद पंत, निराला, महादेवी या रामकुमार — की रचनाओं पर सामाजिक चेतना और दायित्व को न बहन करने की असमर्थता और समाज के यथार्थ की उपेक्षा का आरोप लगाया है । पर इतना स्पष्ट करना नितान्त आवश्यक लगता है कि अब तक ^{सब} आलोच्य विषय के सभी कवियों के जीवन दर्शन सम्बन्धी मान्यताएं उनके काव्य साहित्य पर ही आधारित थीं । ऐसी अवस्था में काव्येतर लिखित उनके जीवन दर्शन की मान्यताएं उपेक्षित रह जाती थीं । यही कारण है कि हायावादी कवियों का अबतक जीवनदर्शन सम्बन्धी पहचान मात्र उनकी ^{काव्य} कला रचना को ही ग्रहण करने के कारण एकांगी दृष्टिकोण प्रतिपादित करता है । आज का साहित्यकार अपने साहित्य में अपनी प्रत्येक सांस लिख कर इतिहास लिख देना चाहता है । ^{उपेक्षा} और उसके प्रत्येक सांस का निष्कर्ष देने के लिए उसके द्वारा रचित हर विधा को ही अध्ययन का आधार बनाना पड़ेगा ।

निष्कर्ष में यह कहा जा सकता है कि हायावादी कवियों द्वारा व्यक्ति की अनुभूतियों पर आधारित काव्यात्मक रहस्यात्मक प्रवृत्तियों में व्यक्तिवादी विचार धारा की ही अभिव्यक्ति हुई है । व्यक्तिवाद का प्रारम्भ प्रारम्भ १९१३ — १४ ई० से हायावाद युग के प्रारंभ से ही हुआ ।

१९०५ के आस पास की भी रचनाओं में व्यक्तिवाद की

पृष्ठभूमि बननी शुरू हो गयी थी + और १९३६ - १९३७ तक ^{आते-आते} अंत-
 अंत पूर्ण रूप से हायावादी कवियों द्वारा व्यक्तिवादी विचारधारा की
 स्थापना हो गई थी । कालान्तर में प्रकाशित होने वाली पंत और निराला
 की कृतियों में भी व्यक्तिवाद का विकास ही दीख पड़ता है ।

यही बात अन्य हायावादी कवियों के लिए भी कही जा
 सकती है । यह व्यक्तिवाद व्यक्ति की विराटता का बोध देता है जिसमें
 तत्कालीन सामाजिक प्रवृत्तियों की भी समानता हो जाती है । यह
 ' अहं ब्रह्मास्मि ' का ही विकसित रूप है जिसमें समाज और व्यक्ति
 की सीमाओं में संघर्ष नहीं, सामंजस्य दीख पड़ता है और ' स्व '
 भी ' पर ' की भावना से प्रेरित रहता है । पर यह भावना इन
 पंक्तियों से भी स्पष्ट है —

आत्म मुक्ति के लिए क्या अमित यह ग्रंथ ग्रथित रंग भव सर्जित
 प्रकृति इन्द्रियों का दे वेभव मानव तप कर मुक्त बने नित ।
 यही सन्त कुल हुआ सन्त रे, जीव प्रकृति के सब जग निश्चित
 लोक मुक्ति ही ध्येय प्रकृति का, मनुज करे जग जीवन निर्मित ॥ ^{३१}

पंत ने ' आत्म मुक्ति ' को अर्थ विस्तार में प्रयुक्त किया
 है जिससे प्रकृति के मध्य मानव इन्द्रियों का विकास हो सके और वह
 तप कर अपनी उपलब्धि में तारा बन सके क्योंकि अंततः लोक मुक्ति ही
 नव मानवतावाद का ध्येय है ।

व्यक्ति की सापेक्षता में समाज की स्थिति

जब व्यक्ति और समाज की स्थिति की ओर संकेत किया जाता है तो हमारा तात्पर्य दो अलग अलग वस्तुओं से न होकर एक ही वस्तु के दो विभिन्न पक्षों से होता है। अतः हायावादी कवियों की दृष्टि में यदि व्यक्ति की सापेक्षता में समाज की स्थिति का विचार करें तो महादेवी की धारणा है कि - आज का युग चाहता है कि कवि बिना अपनी भावना का रंग चढ़ाये (सामाजिक) यथार्थ का चित्र दे परन्तु इस यथार्थ का कला में स्थान नहीं क्योंकि वह जीवन के किसी भी रूप से हमारा रागात्मक सम्बन्ध नहीं स्थापित कर सकता।^{३३} यही कारण है कि सामाजिक अनुभूतियों से ' कवि की रचना भी ऐसे क्षण में होती है जिसमें वह जीवित ही नहीं अपने सम्पूर्ण प्राण - प्रवेग से वस्तु विशेष के साथ जीवित रहता है, इसी से उसका शब्दगत चित्र अपनी परिचित इकाई में भी नवीनता के स्तर पर और एक स्थिति में भी मार्मिकता के कल दल पर दल खोलता चलता है। कवि जीवन^{के} निम्नतम स्तर से भी काव्य के उपादान ला सकता है परन्तु वे उसी के होकर सफल अभिव्यक्ति करेंगे और उसके रागात्मक दृष्टिकोण से ही सजीवता पा सकेंगे।^{३४}

हायावाद को पलायन वाद कहने वाले आलोचकों की दृष्टि में कदाचित्त यह स्पष्ट नहीं था कि ' हायावाद के जन्म में मध्यम वर्ग की ऐसी क्षान्ति नहीं थी। आर्थिक प्रश्न इतना उग्र नहीं था....। हमारे सांस्कृतिक दृष्टिकोण पर अस्तौष का इतना स्याह रंग भी नहीं चढ़ा था। तब हम कैसे कह सकते हैं कि केवल संघर्षमय यथार्थ जीवन से पलायन के लिए ही उस वर्ग के कवियों ने एक सूक्ष्म भाव जगत को अपनाया।^{३५}

यदि पलायन का अर्थ व्यक्ति, समाज के अनुपातात्मक दृष्टिकोण

३४. आधुनिक कवि (महादेवी वर्मा) भूमिका, पृ० १४

३५. 'महादेवी', पृ० ७५

से मूल्यांकित करना है, तब हमें यही कहना पड़ेगा कि छायावाद की पलायन वृत्ति सिद्धार्थ की पलायन वृत्ति है, वह जीवन के प्रति परिचय से जगी पूर्णत्व की वासना (सामाजिक यथार्थ की पूर्ति) का रूप है।^{३६} यह पलायन शब्द-गत रूढ़ अर्थ को व्यक्त नहीं करता। क्योंकि स्वयं जयशंकर प्रसाद की धारणा है कि जब तक समाज के उपकार के लिए कवि की लेखनी ने ~~अर्थ~~ कार्य न किया हो, तबतक केवल उपमा और शब्दवैचित्र्य तथा अलंकारों पर भुलकर हम उसे एक ऐसे कवि के आसन पर नहीं बैठा सकते जिसे कि अपनी लेखनी से समाज की प्रत्येक कृतियों को सम्पादित करके उसमें जीवन डालने का उद्योग न किया हो।^{३७} इससे स्पष्ट हो जाता है कि छायावादी कवियों की दृष्टि में व्यक्ति की तरह समाज की महत्ता भी स्वीकार्य थी।

साहित्यकार व्यक्ति का होकर भी समाज का होता है यही कारण है कि वह ^{सब} तक पहुँच सकता है। वह एक उजले भविष्य का सुन्दर स्वप्न है। हमारा युग दुर्बलताओं और ध्वंस का युग है और दुर्बलता तथा ध्वंस जितने प्रसारगामी होते हैं, शक्ति और निर्माण उतने नहीं हो सकते। हमारा युग स्वान्तः सुत्राय की सात्त्विकता पर चाहे विश्वास न करे पर स्वस्वार्थ पर उसकी निष्ठा अपूर्व है। व्यक्तिगत रूप से स्वान्तः सुत्राय की मंगल भावना पर भी मेरा विश्वास है और उसके लिए आवश्यक आत्म निरीक्षण पर भी।^{३८}

कवि, कलाकार, साहित्यकार सब, समष्टिगत विशेषताओं को नव-नव रूपों में साकार करने के लिए ही उसमें कुछ पृथक् जान पड़ते हैं, परन्तु यदि वे अपनी साधारण स्थिति को जीवन की व्यापकता में साधारण न बना सकें तो आश्चर्य की वस्तु मात्र रह जायेंगे।^{३९}

३६. छायावाद का पतन, ले० डा० देवराज, पृ० ११६

३७. बन्दु कला, पृ० ३, किरण, पृ० ५

३८. दीपशिखा—भूमिका, पृ० २३

३९. दीपशिखा—भूमिका, पृ० १५

महादेवी की उपर्युक्त पंक्तियाँ में व्यक्ति की सापेक्षता में समाज की स्थिति पर जो प्रकाश पड़ता है वह उन्हीं के साहित्य की अभिव्यक्ति में मेल नहीं खाता । “ सब आँखों में आँसू उजले ” सबकी आँखों में सत्य पला “ और ” मेरे हँसते अधर नहीं जग के आँसू की लड़ियाँ देखो ” को छोड़ उनके समस्त काव्य साहित्य में व्यक्ति की सापेक्षता में समाज की अभिव्यक्ति नहीं हो सकी है । जबकि इसके विपरीत उनके गद्य साहित्य में “ स्मृति की रेखाएँ और ” शीत के चलचित्र ” व्यक्ति के परिवेश में समाज की यथार्थता अपने पूर्ण रूप से प्रकट हुई है ।

पतन में इस युग के “ विकसित व्यक्तिवाद के साथ ही विकसित समाजवाद को विशेष महत्व दिया है, जिससे देव बनने के एकांगी प्रयत्न में हम मनुजत्व से विरत होकर सामाजिक जीवन में पशुओं से भी नीचे न गिर जायें । देवत्व को आत्मसात कर हम मनुष्य बने रहे और मानव दुर्बलताओं के भीतर से अपना निर्माण एवं विकास कर सकें । नवीन समाज की परिस्थितियाँ हमें आदर्शों की ओर ले जाने वाली हैं । हमारा मन युग-युग के क्रायाभावों से संव्रस्त न रहे, हम आज के मनुष्य की चेतना का, जो खंड युगों की चेतना है, विकसित विश्व परिस्थितियों के अनुरूप संगठन एवं निर्माण कर सकें । देश में जन साधारण के मन में जीवन के प्रति जो खोखले वैराग्य की भावना घर कर गई है उसका विरोध कर नवीन परिस्थितियों पर जोर दिया गया है । ४०

यही कारण है उन्होंने स्वयं यह स्वीकार किया है कि “ मेरे संघर्ष-अन्तर्-हार्दिकता पल्लव काल की रचनाओं में तुलनात्मक दृष्टि से मानसिक संघर्ष और हार्दिकता अधिक मिलती है और बाद की रचनाओं में आत्मोत्कर्ष और सामाजिक अभ्युदय की इच्छा^{४१} जहाँ तक सामाजिक अभ्युदय की इच्छा

४०. युगवाणी — भूमिका से

४१. गद्य पथ — पर्यालोचन

का प्रश्न है वह 'लौकायतन' में पूर्ण रूप से उभर आई है जिसमें व्यक्ति की अपेक्षा समाज की ही महत्ता का प्रतिपादन अधिक है। व्यक्ति गौण और समाज प्रमुख हो गया है।

निराला के काव्य और इसके अतिरिक्त उपन्यास और कहानी साहित्य पर यदि सम्यक दृष्टि डाली जाय तो यह ज्ञात होगा कि उनके साहित्य में प्रारंभ से ही व्यक्ति की सापेक्षाता की महत्ता स्वीकृत है। 'वन बेला'^{४२} और 'सरोज स्मृति'^{४३} जैसी व्यक्ति परक कविताओं के परिपेक्षा में भी समाज की भावना मिल जाती है। अतः हम यह कह सकते हैं कि निराला की दृष्टि में व्यक्ति की स्थिति समाज की सापेक्षाता परक स्थितियों में कम न थी। पर इसका तात्पर्य यह नहीं कि उन्होंने व्यक्ति परक साहित्य लिखा ही नहीं। यदि लिखा है भी तो वह समाज और उसकी विचारधारा के विपरीत नहीं जाता, क्योंकि निराला की वैयक्तिक वेदना ही उनके साहित्य में युगीन चेतना के रूप में परिवर्तित हो गई है।

रामकुमार वर्मा की धारणा है कि 'जब तक जीवन में समस्या नहीं आती तब तक जीवन सक्रिय नहीं होता और सक्रिय जीवन के चित्रण के बिना साहित्य में प्राणों की प्रतिष्ठा नहीं होती। इसलिए समस्या ही साहित्य का निवार है और उसकी निर्मित एक और यथार्थ में इंगित है दूसरी और आदर्श से आकृष्ट है।'^{४४} इससे पता चलता है कि साहित्य के परिपेक्षा में सम्पूर्ण जीवन की समस्याएँ निहित हैं। पर डा० वर्मा का काव्य साहित्य जीवन की यथार्थ समस्याओं की अभिव्यक्ति नहीं करता यद्यपि एकलव्य इसका अपवाद कहा जा सकता है। एकलव्य में एकलव्य कालीन सामाजिक स्थिति का जिस परिपेक्षा में चित्रण किया गया है वह तत्कालीन

४२: अपरा, पृ० ६१

४३: अपरा, पृ० १४६

४४: साहित्य शास्त्र (साहित्य की प्रेरणा और सृजन), पृ० ५०

(डा० रामकुमार वर्मा)

स्थिति में व्यक्ति के परिपेक्षा में समाज का मूल्यांकन करता है। पर यह मूल्यांकन भी ठीक वैसे ही है जैसे पंत का लोकायतन वर्तमान युग के संदर्भ में

काव्य की अपेक्षा रामकृष्ण वार्मा के एकांकी नाटकों में व्यक्ति में सापेक्षता में समाज की स्थिति अच्छी उभर सकी है। इसका कारण है कि समाज की समस्याओं को जिस तरह एकांकी या नाटक में उभारा जा सकता है उतना कदाचित् काव्य में नहीं। समाज की महत्ता को स्वीकार करने के कारण ही उन्होंने यह स्वीकार किया है कि साहित्य समस्त मानवता का कल्याण विधायक है।^{४५}

अतः उपर्युक्त निष्कर्षों के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के सभी कवियों ने व्यक्ति की सापेक्षता में समाज की स्थिति को स्वीकार करते हुए उसे अपने साहित्य में चित्रित किया है।

व्यक्ति : समाज की सापेक्षता में महत्त्व

समाज की सापेक्षता में व्यक्ति का महत्त्व और उसकी स्वतंत्रता मुक्तः चार प्रधान रूपों में छायावादी कवियों द्वारा प्रकट हुईं। वे रूप हैं — धार्मिक, वैज्ञानिक, राजनीतिक और आर्थिक। पर यह रूप उनके काव्य की अपेक्षा गद्य साहित्य में अधिक देखने को मिलता है।

यदि प्रारम्भ से व्यक्ति के धार्मिक दृष्टि से विचार करें तो मध्य युग के तुलसी, सूर, कबीर और सूफियों में यह भावना देखी जा सकती है। पर ऐसे ईसाई धर्म में व्यक्तिवाद का धार्मिक स्रोत प्राप्त होता है। इस स्रोत की दो मूल प्रेरक शक्तियाँ हैं। एक यह कि ईसाई कैथलिक को बड़ा मानते हैं और शेष सबको समाज का सदस्य मानते हैं। दूसरा प्रत्येक व्यक्ति इस बात के लिए स्वतंत्र है कि वह अपने पूर्ण आत्म विश्वास से आत्म विकास के लिए किसी भी धार्मिक पूजा-पाठ की पद्धति या साधना को ग्रहण कर सकता है।

प्रसाद जी के कंकाल में व्यक्ति स्वतंत्रता से प्रभावित होकर ही कदाचित्त घंटी और विजय ईसाई धर्म की ओर आकर्षित होते हैं। विजय अज्ञात कुलशीला घण्टी से व्याह करना चाहता है।^{४६} यदि गोस्वामी प्रेम की महत्ता का आस्थान धार्मिक दृष्टिकोण से न करते तो विजय ईसाई हो जाता। पर गोस्वामी जी ने व्यक्ति स्वातंत्र्य और धार्मिक दृष्टिकोण से कृष्ण सुमद्रा के सम्बन्ध में जो आस्थान दिया उससे पता चलता है कि व्यक्ति के महत्त्व और उसकी स्वतंत्रता का भारतीय धर्म दर्शन में भी महत्त्वपूर्ण स्थान है। यह धार्मिक स्वतंत्रता मात्र ईसाई धर्म की सृष्टि नहीं है। निराला ने अपने काव्य साहित्य के अतिरिक्त गद्य साहित्य में भी व्यक्ति की धार्मिक स्वतंत्रता की महत्ता से प्रेरित होकर सुकुल की शादी मुसलमान औरत से करा दी।^{४७}

व्यक्ति के महत्त्व विषयक धारणा में पंत ने सीमित, धर्म क्षेत्र का आचार नहीं ग्रहण किया। यह इस बात का प्रमाण है कि पंत भी व्यक्ति को धार्मिक परिपेक्षा में उसके आचार को निश्चित करने की आवश्यकता नहीं समझते। समाज में प्रत्येक व्यक्ति इस दृष्टिकोण से स्वतंत्र है। रामकुमार वर्मा ने धार्मिक स्वतंत्रता के महत्त्व को शिवाजी, रकांकी के संवाद में व्यक्त किया है।^{४८} इससे पता चलता है कि प्रत्येक व्यक्ति वह हिन्दू हो या मुसलमान पर उसके अपने धार्मिक आचार का महत्त्व है। वह इसके लिए स्वतंत्र है क्योंकि उसमें वह पूरी आस्था रख सकता है और वह किसी भी दृष्टिकोण से समाज के लिए घातक नहीं हो सकता है। पर महादेवी में व्यक्ति का समाज की सापेक्षता में धार्मिक स्वतंत्रता का महत्त्व गद्य या पद्य साहित्य में देखने को नहीं मिलता।

यदि विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण से देखा जाय तो समाज में

४६. कंकाल, पृ० १५०

४७. सुकुल की बीबी, पृ० ७

४८. शिवाजी, पृ० ५३

व्यक्ति की धार्मिक स्वतंत्रता का महत्व ही कालान्तर में वैज्ञानिक व्यक्तिवाद की महत्ता को व्यक्त करता है क्योंकि वैज्ञानिक अणु-परमाणु सम्बन्धी अन्वे-
षणों से समस्त बराबर में हर अणु की स्वतंत्र महत्ता प्रतिपादित की । पहले
व्यक्ति को समाज का एक सामूहिक रूप समझा जाता था । इस भावना
का अन्त हो गया । छायावादी कवियों ने व्यक्ति को समाज का एक अंग
मानते हुए भी व्यक्ति के 'स्व' की सत्ता को स्वीकार किया यह काल की
अपेक्षा, उनके नाटक उपन्यास, कहानी और रेखा चित्रों में समान रूप से
देखा जा सकता है ।

आर्थिक दृष्टिकोण से समाज में व्यक्ति की महत्ता औद्योगिक
युग से प्रारम्भ हुई । इसके पूर्व व्यक्ति अपनी आर्थिक दयनीयता का कारण
भी ईश्वर की कृपा मानता था । पर पूँजीवाद युग में समाज की ओर से
व्यक्ति की आर्थिक अवस्था में हस्तक्षेप नहीं किया जा सकता था । अर्थात्
व्यक्ति समाज में अपनी आर्थिक स्थिति के लिए स्वयं जिम्मेदार है । यदि
वह चाहे तो अपनी आर्थिक स्थिति को अच्छी बना सकता है । समाज-समाज
उत्तर के व्यक्तिवाद के इस पक्ष-का समर्थन करता है यही छायावादी कवियों
का भी अभीष्ट दीख पड़ता है । प्रसाद ने तितली में तितली और मधुवन को
इसी भावना से प्रेरित होकर परिस्थितियों पर उन्हें बरा उतारा ।
समाज में व्यक्ति की स्वतंत्र महत्ता के कारण ही बहुत कुछ विपरीत परि-
स्थिति में तितली अपनी आर्थिक स्थिति के सुधार में समर्थ हो सकी । पर
के 'देवी' का होटल मैनेजरकर्म से लद जाता है और वह अपने अम शक्ति
का उचित प्रयोग न करके होटल को ही बंद कर देता है । ४६ यह समाज में
व्यक्ति के अर्जन करने वाली स्वतंत्रता और उसकी महत्ता के प्रति अपेक्षा भरा
दृष्टिकोण कहा जायेगा । पंत ने भी गांव संस्कृति को जर्जर बताते हुए
नगर सभ्यता को केवल इसलिए बढ़ावा दिया क्योंकि ग्राम सभ्यता जड़ हो

हो गई थी जिससे उसके क्रम के बिहिन दृष्टिगोचर हो रहे थे जबकि शहर की सम्पत्ता व्यक्ति के महत्व को समझते हुए उसके, अपनी स्थिति का उपयोग कर रही है। महादेवी और रामकुमार के गद्य साहित्य में इस और विशेष प्रकाश पड़ता है जिसमें महादेवी द्वारा उल्लिखित जरायम पेशेवाला (रेखा-चित्र) गांव का आर्थिक दृष्टिकोण से व्यक्ति की समाज में महत्ता का प्रति-वाद करते हैं। पर आलोच्य विषय के किसी भी कवि ने पूंजीवादी आर्थिक व्यवस्था सा इससे होने वाले पूंजीवादी द्वारा श्रमिकों के शोषण का रूप अपने साहित्य में प्रस्तुत नहीं किया। जबकि उन्हीं कवियों के समकालीन प्रेमचन्द के रंगभूमि नामक उपन्यास में समाज में व्यक्ति की आर्थिक व्यवस्था सम्बन्धी स्वतंत्रता की महत्ता के कारण पूंजीपतियों के शोषण सम्बन्धी होने वाले परिणाम प्रकट होने लगे थे। कदाचित पंत का 'ध्वंसशेष' इसी परि-स्थिति की ओर संकेत करता है।

धार्मिक वैज्ञानिक और आर्थिक दृष्टिकोण से समाज में व्यक्ति के विकास का महत्व जैसा कहा गया आलोच्य विषय के सभी कवियों ने स्वीकार किया। जहाँ तक राजनीतिक स्वतंत्रता की महत्ता का प्रश्न है। यह किसी न किसी रूप से धर्म विज्ञान, अर्थ के साथ हर युग में अपने युगीन राजनीतिक परिस्थितियों के अनुसार व्यक्ति की महत्ता की ओर संकेत करता है।

हायावादी कवियों को राजनीतिक दृष्टिकोण से दो महायुद्धों की विभीषिका राजनीतिक परिस्थितियों से प्रभावित आर्थिक स्थिति देश का आन्दोलन और तदनन्तर स्वतंत्रता देखने को मिली। केवल प्रसाद जी की ही मृत्यु (संवत् १९६४ वि०) पहले मृत्यु हो गई थी। पर प्रसाद ने भी मनु और सारस्वत देश के निवासियों के माध्यम से समाज में व्यक्ति की महत्ता ठीक वैसे ही प्रतिपादित की जैसे निराला ने 'जागो, फिर एक बार' ५

पंत ने लोकायतन में — और रामकुमार ने 'अब हमें स्वतंत्र है।' ५१ के द्वारा स्वीकार की। पर राजनीतिक दृष्टिकोण से समाज में व्यक्ति की महत्ता के विषय में महादेवी का साहित्य पूर्णतः मौन ही दीख पड़ता है। इसका कारण यह भी हो सकता है कि व्यक्ति के महत्त्व की दृष्टि से राजनीतिक परिस्थितियों प्रत्यक्ष रूप से उनकी रचना प्रक्रिया में सहायक न रही हों।

उपर्युक्त विवेचना के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के अन्तर्गत प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी और राजकुमार में धार्मिक, वैज्ञानिक, आर्थिक और राजनीतिक तथ्यों के आधार पर व्यक्ति का समाज की सापेक्षता में महत्त्व देखा जा सकता है। यह छायावादी कवियों द्वारा प्रदत्त सामाजिक दृष्टिकोण से भी व्यक्ति की महत्ता की एक देन कही जा सकती है।

विषयक के रूप में व्यक्ति के अनुभूतियों की महत्ता

छायावादी कवियों के साहित्य में व्यक्ति के अनुभूतियों की महत्ता दीख पड़ती है क्योंकि मानव महत्त्व बढ़ता जा रहा था। यह प्रवृत्ति काव्य में विशेषरूप से दर्शनीय है। व्यक्ति की सत्ता की प्रतिष्ठा हो जाने पर 'व्यक्ति' काल का एक विषय हो गया था। अब ईश्वर, सामंतवर्ग, साधक, आश्रयदाता आदि प्रमुख विषय के रूप में गृहीत नहीं थे। आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने काल्पनिक ईश्वर की अपेक्षा मनुष्य की आशा, निराशा, हर्ष, दुःख प्रेम को विषय रूप में चुनने की अधिक रुचि दिखाई। इसका कारण अरविन्दवादी दर्शन के अनुसार पूर्ण मानव के प्रादुर्भाव की दृष्टि गोखले एवं एम०एन०राय का व्यक्ति स्वातंत्र्य का आन्दोलन हा० राधाकृष्ण का धार्मिक दृष्टिकोण से व्यक्ति स्वतंत्रता की स्वीकृति और पौर्वात्य-पार्श्वत्य के सम्मिलित स्वर से व्यक्ति की महत्ता का उद्घोष

साहित्य में कविता की अनुभूतियों की महत्ता की अभिव्यक्ति के निमित्त प्रेरणा दे रहा था । डा० राधाकृष्णन की तो धारणा है कि —

" Even God acts with a peculiar delicacy in regard to human beings. He woos our consent but never compels. Human individuals have distinctive beings of their own which limit God's interference with their development." (The Gita lays stress on the individual freedom of choice and the way in which he excersises it. man's struggles, his sense of frustration and self-accusation are not be dismissed as errors of the mortal mind or mere phases of dialectic process) 52.

इस प्रकार न केवल साहित्यिक वरन् धार्मिक दृष्टिकोण से भी व्यक्तिवाद की ही मता स्वीकृत हो रही थी । पंत की धारणा है कि मनुष्य की सांस्कृतिक चेतना उसकी वस्तु-परिस्थितियों से निर्मित सामाजिक संबंधों का प्रतिबिम्ब है । यदि हम वाह्य परिस्थितियों में परिवर्तन ला सकें तो हमारी आन्तरिक धारणाएं भी उसी के अनुरूप बदल जाएंगी । ^{५३} छायावादी कवियों में व्यक्तिवादी धारणा भी राजनीतिक दृष्टिकोण में आर्य व्यक्तिवाद का ही एक नवीन संस्करण था । उन्होंने मुक्त कण्ठ से अपने व्यक्तित्व का प्रकाशन किया । अपनी या मानव की प्राकृतिक आकांक्षाओं या वासनाओं को वाणी देना भी अपनी आन्तरिक स्वच्छन्दता का विशेषाधिकार माना ।

५२. द भगवद्गीता (इण्ट्रोडक्शन), पृ० ४८ (डा० राधाकृष्णन्)

५३. आधुनिक कवि -- पंत , पृ० २५

(ऐसा न करना) कला-साहित्य की स्वाभाविकता तथा स्वास्थ्य के लिए बाधक तथा मनोवैज्ञानिक दृष्टि से स्वयं कवि के लिए घातक समझा जाने लगा । कला में जाकर ही व्यक्तिगत सुख-दुःख का उन्नयक (*Sublimation*) होने लगा ।^{५४} पर आलोच्य विषय के छायावादी कवियों में व्यक्तिवाद की इस धारणा का विभिन्न स्वरदीप्त पहलू है । इसमें कुछ ऐसे कवि हैं जिन्होंने स्वतंत्र रूप से अपनी जीवनगत अभिव्यक्ति की और दूसरे वे जिन्होंने स्वतंत्र रूप से अपनी वैयक्तिक प्रेम, सुख-दुःख को वाणी देते हुए भी उस पर एक हल्का आवरण भी रक्ता । कदाचित इसका कारण उनके वे संस्कार थे जो परम्परागत प्रभाव के रूप में उनमें शेष था या किन्हीं कारणों से वे व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता को स्वीकार करते हुए भी उसे अपना कहने में संकोच करते थे ।

प्रसाद की व्यक्तिवादी धारणा उनके व्यक्तित्व और उनके सुख-दुःख तक ही सीमित न रहकर उनके दृष्टिकोण से मिटा दिया अस्तित्व व्यक्ति का^{५५} यही व्यक्तिगत होता है । उसमें 'स्व' की केवल परोक्षता होती है, जिसे सामाजिक परिस्थितिगत या व्यक्तिगत परिस्थितियों का घात आघात, उत्थान-पतन वैयक्तिक स्तर के रूप में प्रकट किया जाता है । विषय के रूप में प्रसाद ने वैयक्तिक स्तर पर अपनी अनुभूतियों को व्यक्त नहीं किया ऐसा नहीं कहा जा सकता । पर अधिकतर उन्होंने परोक्ष रूप से ही कहने की प्रवृत्ति मिलती है ।

व्यक्ति परक अनुभूतियों की भी वैयक्तिक स्तर पर सीधे तौर पर अपनी अनुभूतियों को व्यक्त नहीं किया पर कहने की जो स्वतंत्रता काव्य, उपन्यास कहानी में है वह नाटक में नहीं । इसलिए प्रसाद के नाटकों में वैयक्तिक स्तर, अनुभूतियों की अभिव्यक्ति पर कोई बलात सिद्ध करने की बात नहीं उठती ।

५४. आधुनिक हिन्दी कविता में प्रेम और सौन्दर्य, पृ० ३२४, ले० डा० रामेश्वरलाल शण्डेलवाल ।

आँसू में मेरे जीवन की उलझन (पृ० ४), मैं बूझ न सका पहिली (पृ० २७), ' पाऊंगा नहीं तुम्हें जो ' मेरा भी कोई होगा ' (पृ० ३१) ' दुख क्या था तुम को मेरा ' (पृ० २३), ' रोते हैं प्राण विकल से ' (पृ० २३) सुख मान लिया करता था जिसका दुख का जीवन में , , जीवन में मृत्यु बसी थी (पृ० २३), हूँ देव रहा उस सुख को (पृ० २२) , मैं सिहर उठा करता था और ' सुख चन्द्र चाँदनी ' जन से मैं उठता था मुँह धो के (पृ० १८) ' मेरा उसमें विश्वास घना था , (पृ० १६) आदि कितने ही स्थल कदाचित प्रसाद के वैयक्तिक स्तर की अभिव्यक्ति की ओर संकेत करते हैं ।

निराला साहित्य के विषय रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की प्रधानता मिलती है । यह प्रवृत्ति प्रत्यक्ष रूप से उनके काव्य , कहानी और रेखाचित्र में देखी जा सकती है । पर उपन्यासों में यह प्रवृत्ति देखने को नहीं मिलती । कदाचित इसका कारण यह हो कि निराला ने पूर्व निर्मित कथा योजना के आधार पर लिखे गये अप्सरा, अलका, प्रभावती , आदि उपन्यासों में लेखन क्रम में निराला ने वैसे ही तटस्थता बर्ती है जैसे नाटककार पात्र और वस्तु योजना के अन्तर तटस्थ हो जाता है ।

निराला ने विषय रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता स्वीकार की इसे सर्वप्रथम उनके काव्य के परिपेक्ष्य में ही देखना उचित होगा । तौड़ती पत्थर में इलाहाबाद के पथ पर अमिक कृषि महिला का अमरुत रूप ^{५७} में अकेला ^{५८} में अपने जीवन की आ रही सांध्य बेला में पके अधपके बाल

५५. प्रेमपथिक, पृ० १७

५६. प्रेम पथिक, पृ ० १७

५७. अपरा, पृ० २६

५८. अपरा, पृ० ५५

निष्प्रभ गाल जीवन समर में पार किये नदी फरने से दुर्गम अभिमान, दृष्टदेव के मन्दिर की पूजा सी पवित्रदीपशिखा-सी शान्त क्रूर-काल ताज्य की स्मृति रेखा-सी विधवा, ^{५६} एक ओर हो गया व्यर्थ जीवन में रण में गया हार और दूसरी ओर समाज की स्वार्थ परकता की अभिव्यक्ति में वन बेला, ^{६०} दो टुक कलेजे को करता पीठ पेट मिले लकड़िया टैककर कटी-फटी पुरानी फांसी को पैलाता हुआ भित्तुक ^{६१} मेरे अंग-अंग को लहरी तरंग वह प्रथम तारुण्य की ज्यांतिर्मय लता-सी प्रेयसी, ^{६२} बंदरों को मालपुत्रा तिलाकर भूले कंगाल को दुत्कारने वाले पड़ोस के 'दानी सज्जन' ^{६३} और सरोज शैशव, बाल्य-युवावस्था के चित्र तथा पिता के समस्त स युवती पुत्री की मरण गाथा असहाय पिता का उसे कुछ भी न कर सकने का कचोट और निराला की काव्य साधना में आती नानाबाधाएं, साथ ही थीं ^{६४} महान् साहित्यकार के मरण दृश्य ^{६५} और दूसरी वैयक्तिक स्तर पर रची अन्य कविताएं कवि की दृष्टि में साहित्य के लिए व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्त्व प्रदर्शित करती हैं ।

निराला के कथा साहित्य में भी कथानक के रूप में लेखक के अनुभूतियों की महत्ता सुरक्षित है । चतुरी चमार के प्रति लेखक की सद्भावना चतुरी के लड़के अर्जुनवा की शिक्षा-दीक्षा का प्रयत्न, उसके मुकदमें में आर्थिक सहायता, ^{६६} स्वामी शारदानन्द जी महाराज और मैं रामकृष्ण मिशन से सम्बन्धित जीवन पर प्रकाश, ^{६७} कलकत्ता, कानपुर, लखनऊ, प्रयाग ,

५६. अपरा, पृ० ५७

६०. अपरा, पृ० ६२

६१. अपरा, पृ० ६७

६२. अपरा, पृ० १२३

६३. अपरा, पृ० १३१

६४. अपरा, पृ० १४३

६५. अपरा, पृ० १४३

६६. चतुरी चमार, पृ० ५

६७. चतुरी चमार, पृ० ५०

६८. चतुरी चमार, पृ० ६३

काशी में साहित्यिक जीवन, ^{६८} सुकुल की बीबी में ^{३८६२} फुटकर कुमारी का कवि मित्र सुकुल के साथ विवाह ^{६९} और कवि का साहित्यिक जीवन, ^{७०} 'जानकी' में कवि की अध्यापिका के नाम जिज्ञासा और शंकर का उत्तर, पागली देवी पर निराला की करुणा और रजाई देने की सत्य घटना, ^{७१} साथ ही कला की रूपरेखा भी सत्य घटना जिसमें उनके खान-पान में स्वच्छन्दता की झलक मिलती है। ^{७२} कुल्ली भाट में कुल्ली का चरित्र, लेखक के प्रति उसकी आसक्ति और कुल्ली द्वारा प्रथम पुरुष को दिया गया धोखा, सास द्वारा कुल्ली के प्रति चेतावनी और लेखक को अपने बाहुबल पर विश्वास, साथ ही अपने गांव डलमऊ के बिल्लैसुर बकरिहा का चरित्र जिस प्रकार निराला ने साहित्य में प्रस्तुत किया है वह निराला के काव्य साहित्य के अतिरिक्त कथा साहित्य में भी व्यक्त व्यक्ति की अनुभूति को यथावत अभिव्यक्ति की स्वीकार की गई महत्ता निराला के साहित्य में (पद्य-गद्य) समान रूप से दीख पड़ती है।

काव्य में यदि विषय के रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता का सर्वाधिक प्रयोग प्रत्यक्ष रूप देखने को मिलता है तो निराला और पंत में। पंतने डॉ० रवीन्द्रसहाय वर्मा, २ मार्च १९५१ के एक साक्षात्कार में यह स्पष्ट रूप से भी स्वीकार किया है कि उच्छ्वास मेरे ^{७३} व्यक्तिगत जीवन का सम्भवतः कुछ औजस्वी प्रभाव के रूप में आ सका है। पर धूलि की बैटी में अनजान छिपे हैं मेरे मधुमय गान, ^{७४} ग्रन्थि, ^{७५} भावी पत्नी के प्रति, ^{७६} प्रणय मिलन, ^{७७} मोर, ^{७८} मौन निमंत्रण, ^{७९} सुख दुःख, ^{८०} नौका बिहार, ^{८१} में भी व्यक्तिगत अनुभूतियों की महत्ता देखी जा सकती है। उनके काव्य में विषय की दृष्टि से साधना की अभिव्यक्ति

६८. चतुरी बमार, पृष्ठ ६३

६९. सुकुल की बीबी, पृ० ३३

७०. देवी (जानकी) पृ० १३१

७१. देवी पृ० १

७२. सुकुल की बीबी, पृ० ५६

७३. हिन्दी काव्य पर आंग्ल प्रभाव, पृ० २२

७४. पल्लविनी, पृ० ६४

७५. ग्रन्थि, पृ० १-१५

७६. पल्लविनी, पृ० १४४

७७. पल्लविनी, पृ० २४४

७८. आधुनिक कवि पंत, पृ० १

७९. ,, पृ० ३
८०. ,, पृ० ५

प्रकृति के प्रति स्नेह आकर्षण और साहित्यगत उन्हीं सामाजिक या आर्थिक अवस्था सम्बन्धी सिद्धान्तों की पुष्टि मिलती है जिनके प्रति पंत का जीवन दर्शन प्रभावित था । चाहे वह —

तुम्हें किस दर्पण में सुकुमारि दिवाऊँ मैं साकार ।
तुम्हारे कूने में था प्राण, संग में पावन गंगा स्नान ।
तुम्हारी बाणी में कल्याण, त्रिवेणी की लहरों का गान ।
अपरिचित बितवन में था प्रातः, सुधामय आँखों में उपचार ,
तुम्हारी छाया में आधार सुख वेष्टाओं में आभार ॥ ८२

की अभिव्यक्ति हो यह तीस कोटि नग्न अर्ध ऋद्धित, शोषित निरस्त्र जन मूढ़, असम्य, अशिक्षित निर्धन की गाथा अथवा मार्क्स, रवीन्द्र, गांधी अरविन्द या रमण के प्रति अर्द्धांजलि । पर यह अर्द्धांजलि भी कवि के जीवन दर्शन के प्रभाव के रूप में ही काव्य की वस्तु बन सकी इसमें संदेह नहीं किया जा सकता है ।

पंतजी कहानीकार भी हैं । इस दृष्टि से उनकी एक मात्र पुस्तक है पाँच कहानियाँ । इनमें 'पानवाला' ८३ की कथावस्तु पंत के जीवनगत अनुभूतियों के महत्त्व को प्रदर्शित करती है जिसमें उन्होंने बचपन के एक मित्र को कथानक का आधार बनाया है ।

साहित्य में विषय के रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता महादेवी भी स्वीकार करती हैं क्योंकि " जीवन का जो ^{समस्त} विकास के लिए अपेक्षित है उसे पाने के उपरान्त छोटा बड़ा, लघु गुरु सुन्दर विरूप, आकर्षक, भयानक कुछ भी कला जगत् से बहिष्कृत नहीं किया जा सकता । ८४

८२. पल्लव, पृ० १८

८३. पाँच कहानियाँ, पृ० ११

८४. साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध, पृ० ३५

महादेवी के गीतों में विषय के रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की सत्ता वैयक्तिक स्तर पर प्रकट हुई है। पर यह वैयक्तिकता भी दो प्रकार की है। एक अपार्थिवता के प्रति आवरण के रूप में और दूसरी पार्थिवता के प्रति। पर इसमें संदेह नहीं किया जा सकता कि महादेवी की दृष्टि में वैयक्तिक अनुभूतियों के स्तर पर नहीं प्रकट हुई है। दीप मेरे जल अम्पित, ^{८५} धूप सा तन दीप सी में, ^{८६} जो न प्रिय पहचान पाती, ^{८७} मैं न यह पथ जानती री, ^{८८} मैं पलकों में पाल रही, ^{८९} इन-आँखों-ने-देखी और इन-आँखों-बाहत है पागल प्यार ^{९०}, घायल मन लेकर सौ जाती, ^{९१} इन आँखों ने देखी, ^{९२} बीन भी हूँ मैं तुम्हारी रागिनी भी हूँ, ^{९३} प्रिय मैं हूँ एक पल्ली, ^{९४} ही नहीं वरन् यामा, दीपशिखा के अधिकांश गीतों में वैयक्तिक जीवन को प्रत्यक्ष रूप से काल का विषय बनाया गया है। पर इसके अतिरिक्त कुछ गीतों में वैयक्तिकता का अभाव दीख पड़ता है। कदाचित्त उन्हें स्पष्टीकृत नहीं माना जा सकता। उनके-गद्य साहित्य में चाहे वह अतीत के चल चित्र हों या स्मृति की रेतारें स्पष्ट रूप से उनके जीवन की अभिव्यक्ति ही रही की है। यह बात दूसरी है कि इन रेतारों या स्मरणों में उन व्यक्तियों की चरित्रगत प्रधानता रही जिनको उन्होंने अपने जीवन से सम्बन्धित होने के कारण पात्र रूप में प्रस्तुत किया है। ऐसी परिस्थिति में भी महादेवी की अनुभूतियों की महत्ता निर्विवाद रूप से मानी जा सकती है क्योंकि वे चरित्र भी लेखिका के जीवन रेतारों के भी इतने गिरे से सम्बन्धित हैं।

८५. दीपशिखा, पृ० ६७

९१. यामा, पृ० १४

८६. दीपशिखा, पृ० ६१

९२. यामा, पृ० ६४

८७. दीपशिखा, पृ० ६४

९३. यामा, पृ० १३६

८८. ,, पृ० ६६

९४. यामा, पृ० १७५

८९. ,, पृ० १२२

९०. यामा, पृ० ११

डॉ० रामकुमार वर्मा के काव्य में विषय के रूप में कवि की अनुभूति की महत्ता मिलती है उससे आत्मगत उक्ति का विस्तार से इनकार नहीं किया जा सकता है " मैं भूल गया यह कठिन राह " क्षिपा उर में अ-जान " ६५ " यह आत्म समर्पण करे सदा मेरे जग का जीवन रसाल " ६६ में भी तो तुझ-सा हूँ विचलित " (पृ० ६) के रूप में कवि ने इसे स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है ।

पर काव्य के अतिरिक्त नाटकों में इस बात को इसलिए नहीं स्वीकार किया जा सकता है कि उसमें लेखक की अपेक्षा कथा, पात्र और समय पर संवाद अभिव्यक्ति की योजना अधिक निर्भर रही है । वहाँ स्वयं लेखक का व्यक्तित्व भी सर्वथा अलग रहता है ।

व्यक्ति, कर्तव्य और दायित्व

व्यक्ति का जीवन सामाजिक अधिकारों की प्राप्ति के अतिरिक्त इसके कर्तव्य और दायित्व से भी घनिष्ट रूप से सम्बन्धित है । यहाँ कर्तव्य और दायित्व में भी स्पष्ट अन्तर है । कर्तव्य में अनिवार्यता का बंधन रहता है और वह किन्हीं अंशों में नैतिक (*moral*) और वैध दायित्व (*legal obligation*) द्वारा सामाजिक मान्यताओं से सम्बद्ध होता है । जबकि उसके दायित्व मात्र (*Responsibility*) में जिम्मेदारी या जवाब-देही रहती है । पर वह कर्तव्य के अभाव में खोखली मूल्य की धोतक हो जाती है ।

सामाजिक अंश होने के कारण व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह जैसे खुद स्वतंत्र होना चाहता है वैसे वह औरों को भी स्वतंत्रता दे क्योंकि ऐसा न होने पर वह नैतिक दृष्टि से भी उत्तरदायी ठहराया जा सकता है ।

६५. चित्ररेखा, पृ० ८

६६. चित्ररेखा, पृ० ६

इस दृष्टिकोण से यह कर्तव्य मनुष्य के नैतिक उत्तरदायित्व का साधन है ।

अतः जब कर्तव्य और दायित्व में घना सम्बन्ध है क्योंकि दायित्व से प्रेरित कर्तव्य और भी गुरुतर हो जाता है । कर्तव्य उसी तरह मान्य है जिस प्रकार कि विधान का नियम (Law) मान्य होता है । पर वैधानिक कर्तव्य, वैधानिक अधिकार से सम्बन्धित होता है और नैतिक कर्तव्य नैतिक अधिकार से । इस प्रकार व्यक्ति का कर्तव्य व्यक्ति के प्रति भी होता है और समाज के प्रति भी ।

जब हम सबको जीवित रहने के अधिकार को स्वीकार करते हैं तो हमारा यह कर्तव्य हो जाता है कि हम अपने जीवन के साथ दूसरों के जीवन का भी सम्मान करें । ६७ दूसरे शब्दों में इसे अहिंसात्मक जीवन का कर्तव्य और दायित्व कहा जा सकता है ।

स्वतंत्रता का सम्मान और सबको समान रूप से जीवित रहने देने के कर्तव्य के अतिरिक्त चरित्र के प्रति सम्मान व्यक्ति का तीसरा कर्तव्य कहा जा सकता है । पर उपर्युक्त दोनों कर्तव्य निर्बोधात्मक हैं जबकि यह विधेयात्मक है । यह कर्तव्य इस बात को प्रेरित करता है कि व्यक्ति का कर्तव्य यह है कि वह न केवल दूसरों की सुरक्षा करे वरन् उन्हें उन्नति के निमित्त प्रोत्साहित भी करे । जिससे उनका व्यक्तित्व विकास में सहायक हो सके ।

सम्पत्ति का सम्मान व्यक्ति का निर्बोधात्मक कर्तव्य है जिसे हजरतमूसा ने अपने दस आदेशों (Ten Commandments) के अन्तर्गत भी रक्खा है । Thou shalt not steal अर्थात् तुम्हें चोरी नहीं करनी चाहिए इसमें अपहरण न करने देने का आदेश है । योग दर्शन में इसे अस्तेय के रूप में स्वीकार किया गया साथ ही विश्व के प्रत्येक स्वरूप समाज में इसे धर्म की मान्यता के अर्थ में स्वीकार किया गया ।

व्यक्ति के लिए सामाजिक व्यवस्था के प्रति सम्मान करना

समाज और व्यक्ति दोनों के अस्तित्व के लिए आवश्यक ही नहीं अनिवार्य है। प्रत्येक व्यक्ति सामाजिक प्राणी है और ऐसा होने के कारण ही उसे समाज द्वारा अधिकार और कर्तव्य प्राप्त है अतः व्यक्ति का भी दायित्व है कि वह समाज और सामाजिक संस्थाओं को संरक्षण प्रदान करता हुआ सामाजिक व्यवस्थाओं के प्रति सम्मान की भावना रखे।

सत्य के प्रति सम्मान भी व्यक्ति का ^{कर्तव्य} है। यह नैतिक क्रियाशीलता से सम्बन्धित है तथा व्यक्ति की उन्नति के लिए आवश्यक तत्व भी है। भारतीय दर्शन में इसे धर्म के साथ सम्बन्धित कर सत्य अहिंसा को एक मात्र साधन स्वीकार किया गया है जिससे समाज कल्याण का अस्तित्व है। वाइजिल में भी (Thou shalt not lie) अर्थात् इसे तुम्हें झूठ नहीं बोलना चाहिए के रूप में स्वीकार किया गया है। ऐसे भारतीय संस्कृति भी सत्यमेव जयते को आदर्श मानकर विकसित होती रही।

प्रगति के प्रति सम्मान भी व्यक्ति का कर्तव्य कहा जा सकता है क्योंकि जीवन की प्रवृत्तिकता के बिना सामाजिक आर्थिक राजनीतिक उन्नति सम्भव नहीं। पर इस प्रगति में भी "स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः।" अर्थात् अपने क्षेत्र में कर्तव्य का पालन करते हुए मृत्यु प्राप्त हो जाना ही श्रेष्ठ है और किसी अन्य व्यक्ति के धर्म हस्तक्षेप करना असंगत है—की ही भावना होनी चाहिए तभी व्यक्ति अपने कर्तव्य और दायित्व के प्रति सजग हो सकेगा।

जहाँ तक छायावादी कवियों का प्रश्न है — काव्य साहित्य की अपेक्षा प्रसाद ने गद्य साहित्य में ही व्यक्ति के अधिकार और कर्तव्य का विवेचन किया है। उनकी धारणा है कि व्यक्ति का दायित्व है कि वह 'सर्वभूत-हित-रत होकर' ^{६८} मानव संस्कृति के प्रचार के लिए ^{६९} उत्तरदायी

६८. कंकाल, पृ० २६१.

६९. कंकाल, पृ० २६४

हों ।^{१००} इसे स्त्री जाति के प्रति सम्मान करना सीखना होगा ।^{१००} सम्मान को सुरक्षित रखने के लिए उससे संगठन में स्वाभाविक मनोवृत्तियों की सत्ता स्वीकार करनी होगी । सबके लिए एक पथ देना होगा ।^{१०१} लिंग भेद के आधार पर विभाजित अधिकारों की घोषणा अपना कोई महत्व नहीं रखती । पुरुष के साथ नारी जाति के सुख, स्वास्थ्य और संयत स्वतंत्रता की घोषणा करनी होगी ताकि नारी जाति अत्याचार^{१०२} से छुटकारा पा सके । समाज में घृणित समझी जाने वाली वेश्या भी निर्दोष है उसकी सरलता और भोली-भाली आँखें रौं-रौंकर कहती हैं मुझे बचलता सिखाई गई है । मेरा विश्वास है कि उन्हें अक्सर दिया जाता तो वे कितनी ही कुलबधुओं से किसी बात में कम न होती ।^{१०४}

सृष्टि का सर्वश्रेष्ठ प्राणी होने के कारण व्यक्ति का यह कर्तव्य और दायित्व है कि वह मानवता के हित में लगा अन्याय और अत्याचार के विरुद्ध सदैव युद्ध करता रहे ।^{१०५} और आधुनिक धर्म और संस्कृति से भीतर ही भीतर निराश^{१०६} परम अश्रुत । समाज की निर्दय महत्ता के काल्पनिक दम्भ का निदर्शन । छिपाकर उत्पन्न किये जाने योग्य सृष्टि के बहुमूल्य प्राणी, जिन्हें उनकी माताएं भी कुने में पाप समझती हैं, व्यभिचार की सन्तान को^{१०७} भी जीवन का अधिकार दे ।^{१०८} दीन दुखियों^{१०९} को उनके जीवनगत बाधा, विघ्न रोग, शोक, आपत्ति^{१०९} एवं सम्पत्ति की सुरक्षा पर हाई प्रत्य की छाया^{११०} को दूर करना होगा यही व्यक्ति का कर्तव्य और दायित्व है अन्यथा उनके काव्य साहित्य के मनु की तरह सपथ च्युत होकर पश्चात्ताप के शब्दों में साहस छूट गया है मेरा, निस्संजल भग्नाश पथिक हूँ । मैं दुर्बल अब लड़ न सकूँगा ।^{१११} कहने के अतिरिक्त कुछ भी शेष न रहेगा ।

१००. कंकाल, पृ० २६१

१०१. कंकाल, पृ० २६३

१०२. कंकाल, पृ० २६१

१०३. कंकाल, पृ० २६०

१०४. कंकाल, पृ० १६३

१०५. कंकाल, पृ० १४४

१०६. तितली, पृ० १२८

१०७. तितली, पृ० २३३

१०८. भरना, पृ० ६३

१०९. इरावती, पृ० ८८,

११०. लहर, पृ० ५६, १११. कामायनी, पृ० २७१



‘निराला’ व्यक्ति के अधिकार की जितनी अपेक्षा करते थे उतनी ही उसके कर्तव्य के दायित्व के प्रति भी । यही कारण है कि उनके साहित्य में व्यक्ति के प्रति उसके कर्तव्य और दायित्व की विस्तृत विवेचना मिलती है । निराला की धारणा के अनुसार व्यक्ति के कर्तव्य का क्षेत्र अत्यन्त विस्तृत है पर वह अपने कर्तव्य और दायित्व को तभी समझ सकेगा जबकि वह सही अर्थों में शिक्षित हो । ‘शिक्षा’ ११२ अपनी प्रगति में दूसरी शिक्षाओं का सहारा लेती है, तब हर मनुष्य... सापेक्ष होकर दूसरे मनुष्य का मूल्य समझेगा और भिन्न वर्गों के प्रति इस प्रकार घृणा का भाव न रह जायगा । ११३ यही कारण है निराला ने अपने साहित्य में ऐसे लोगों को भी सामाजिक श्रेय ११४ प्रदान किया जिन्हें अब तक समाज ने अमानवी भावों के-से-प्रेरित-होकर कर्तव्य और दायित्व से प्रेरित भी होकर कुछ देने की आवश्यकता ही न महसूस की थी । इस दृष्टि से बतुरी बमार , सुकुल की बीबी, कनक ११५ देवी, भिक्षुक और तोड़ती पत्थर की उस अमिक महिला का विशेष महत्व कहा जा सकता है जिसके माध्यम से निराला ने कर्तव्य बोध दिया ।

व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह समाज में दूसरों के जीने की भी सुविधाएं प्रदान करे । इस दृष्टिकोण से ‘आश्रय हीन बालिका और तरुणी विधवाएं’ ११६ उन्हें लाने को नहीं मिलता, भूल के कारण विधर्म को भी ग्रहण करती हैं, चिर-संचित सतीत्व धन से हाथ धोती हैं । इस घोर सामाजिक अंधकार में पथ परिचय का.... प्रकाश ११७ देना भी व्यक्ति का

११२. अलका, पृ० ७२

११३. प्रभावती, पृ० १३४

११४. सुकुल की बीबी, पृ० ६१

११५. अप्सरा, पृ० १८१

११६. अप्सरा, पृ० ५७

११७. अलका, पृ० ४१

कर्तव्य है क्योंकि 'जीवन विरहात्मिक क्रन्दन' ११८ नहीं। कर्तव्य प्रेरित कर्म जिसने किया है 'उसी ने जीवन भरा है।' ११९ अतः कर्तव्य और दायित्व की भावना की और इंगित करता हुआ कवि व्यक्ति को 'जागौ फिर एक बार' १२० की ही संज्ञा से सम्बोधन करता है क्योंकि ऐसा न होना ही बुराई हमारी (व्यक्तिगत) पराधीनता के मुख्य कारणों में से १२१ एक होगी।

पंत भी व्यक्ति के कर्तव्य और दायित्व को मानवता के उद्धार के निमित्त ही मानते हैं। उनके अनुसार मध्ययुगों की अन्न वस्त्र पीड़ित, असम्य निर्बुद्धि पंक्त में पतित जनता का इस वाक्प, विद्युतगामी युग में सम्पूर्ण जीर्णोद्धार न करना। १२२ कृतघ्नता के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है। 'निद्रा, भय, मंथनकार--ये पशु-लिप्साएं' बार' १२३ में हमें व्यक्तियों को उनके जीवन का बोध देना ही व्यक्ति का कर्तव्य कहा जा सकता है। 'तीस कोटि नग्न तन, दूधित, शोषित, निरस्त्र, मूढ़, असम्य और निर्धनों, १२४ का बिना' मनुजोचित साधन', १२५ उपलब्ध किये समाज को कर्तव्यगत दायित्व की पूर्णता कैसे मिल पायेगी ?

व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह 'जन मंगल हित' १२६ 'भू के पापों का विषम भार' १२७ उतारे, 'नव मानवता को संदेश' के १२८ द्वारा 'सत्य' १२९ धर्म, नीति, सदाचार, १३० 'शिक्षा' १३१, कला' १३२ की स्थापना कर 'जीवन के घन अंधकार' १३३ को नष्ट करे ताकि ...

११८. अपरा, पृ० ७१	१२६. बिदंबरा, पृ० २११
११९. अपरा 'मरणा को जिसने बरा है, पृ० १४३	१२७. ' ' ' पृ० २१०
१२०. अपरा, पृ० १६	१२८. ' ' ' पृ० २०५
१२१. अस्त्रका पृ० १६८	१२९. ' ' ' पृ० १५६
१२२. आधुनिक कवि पंत, पृ० ४०	१३०. ' ' ' पृ० ४८
१२३. आधुनिक कवि पंत, पृ० ७६	१३१. ' ' ' पृ० ६६
१२४. आधुनिक कवि पंत, पृ० ८५	१३२. ' ' ' पृ० ४७

मानवता की जय हो , १३४ और आदर्श समाज की स्थापना हो सके । तभी व्यक्ति का कर्तव्य और दायित्व पूरा हुआ कहा जा सकता है ।

महादेवी के काव्य साहित्य में व्यक्ति के कर्तव्य और दायित्व पर कोई प्रकाश नहीं पड़ता पर अपने गद्य साहित्य में उन्होंने इस विषय में पर्याप्त निर्देश किया है । उनकी दृष्टि में कर्तव्य और दायित्व का भार पुरुष की अपेक्षा स्त्रियों से विशेष रूप से सम्बन्धित रहा । उनके अनुसार स्त्रियों पर होने वाले अत्याचार का एक ही कारण है वह यह कि पुरुष स्त्री के प्रति अपना कर्तव्य और दायित्व नहीं निभाता । कदाचित् ऐसा होने में उसकी अल्प प्रवृत्ति का हाथ हो पर समाज ने स्त्री की मर्यादा का जो मूल्य निश्चित किया है केवल वही उसकी गुरुता का मापदण्ड नहीं । १३५ व्यक्ति का दायित्व है कि वह समानधिकार की भावना से प्रेरित हो नारी का सम्मान करे ताकि बिन्दा, १३६ सजिया, १३७ भाभी, १३८ बिट्टी, १३९ बेटी, १४० घीसा की माँ, १४१ अनामी वैश्या, १४२ रथिया, १४३ लक्ष्मा, १४४ भक्तिन, १४५ बिजिया, १४६ और गुंगिया, १४७ जैसी निरीह स्त्रियों पर होने वाले अत्याचार का प्रतिकार हो सके । ऐसे समाज की वर्तमान स्थिति में नारी जीवन की उस करुण कहानी का इससे घोरतर उपसंहार और हो ही क्या सकता है । १४८ यद्यपि कुछ अधिक तर्कशील पुरुषों का कहना है कि स्त्रियों को स्वयं अपनी रक्षा करने से कौन रोकता है ? १४९ पर युगों की कठोर यातना और निर्मम दासत्व ने स्त्रियों को अपनापन भी भुला देने पर विवश न किया होता तो क्या आज ये अपने सम्मान की रक्षा में समर्थ न हो पातीं ? १५०

१३४. चिदंबर, पृ० ८६

१३५. अतीत के चलचित्र, पृ० ५१

१३६. ,, पृ० ४०

१३७. ,, पृ० ४३

१३८. ,, पृ० ३१

१३९. ,, पृ० ५७

१४०. ,, पृ० ६६

१४१. अतीत के चलचित्र, पृ० ७६

१४२. ,, पृ० ८५

१४३. ,, पृ० १०३

१४४. ,, पृ० १२४

१४५. स्मृति की, रेखाएं पृ० ६६

१४६. ,, पृ० ११६

१४७. ,, पृ० १५१

१४८. अंतला, की कड़ियां पृ० ३८

१४९. ,, पृ० ३६

१५०. ,, पृ० ३६

अतः समाज की उन्नति के निमित्त पुत्र-पुत्री का कर्तव्य और दायित्व है कि वह नारी का सम्मान करता हुआ सामाजिक अधिकारों के प्रति जागृक रहे और स्त्रियों का कर्तव्य और दायित्व है कि वे अपने अधिकारों के प्रति सचेत रहकर अपने सामाजिक कर्तव्यों की भी पूर्ति करें।

अन्य क्रायावादी कवियों की तरह रामकुमार में भी व्यक्ति के कर्तव्य के प्रति सजगता मिलती है। पर यह सजगता व्यक्तिवादी मूल्य तक सीमित है या समाजवाद तक इसकी विवेचना अन्यत्र की जायेगी। पर इतना तो स्पष्ट है कि कवि बन्धनमय अधिकारों से मुक्ति प्राप्त^{१५१} कर मानवीय स्वतंत्रता की प्राप्ति चाहता है। व्यक्ति के 'नींद के संसार' में जागरण की ज्योति^{१५२} भरना अपना कर्तव्य समझता है क्योंकि 'जबकि जीवन में विकलता या विवशता,^{१५३} हाई है और प्रत्येक व्यक्ति अपनी दासता के त्रस्त स्वर में' सुन्न न है संसार में, वह है दुर्गों की एक विस्मृति' की संवेदना ग्रहण कर रहा है ऐसी अवस्था में उसका यह कर्तव्य हो जाता है कि वह समाज का जीवन दीन न^{१५४} बनने दे साथ ही विश्वबन्धुत्व की भावना से प्रेरित होकर प्रेम का परिहास^{१५५} न होने दे। व्यक्ति के सम्मुख^{कर्तव्य} कवि पथ विस्तृत^{१५६} है। इसीलिए कवि ने कर्तव्य की भावना से प्रेरित हो उन सारे बन्धनों को तोड़ दिया है जिनमें जीवन् संकीर्ण^{१५७} बन गया था, और जिससे कि व्यक्ति 'स्वतंत्रता' के मूल्य को समझ सके। अतः कर्तव्य और अधिकार की चेतना और दासता से मुक्ति क्रायावादी कवियों की दृष्टि में व्यक्ति का सर्वप्रथम उद्देश्य है।

१५१. आकाश गंगा, पृ० १

१५२. आकाश गंगा, पृ० ५

१५३. ,, पृ० १३

१५४. ,, पृ० १६

१५५. ,, पृ० ४६

१५६. ,, पृ० ५४

१५७. ,, पृ० ८७

व्यक्ति : जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का आग्रह

हायावाद से पूर्व साहित्य की मनोवृत्ति लेखक के व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन की ओर न थी। इसका कारण यह था कि कुछ तो सामंती दृष्टिकोण के कारण रचनाकार का व्यक्तिगत जीवन प्रत्यक्ष रूप से साहित्य का विषय नहीं बन सकता था और कुछ व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग पक्षों का सामान्य रूप से उद्घाटन अन्धा भी नहीं समझा जाता था। पर यह प्रवृत्ति हिन्दी साहित्य के इतिहास में प्रारंभ से रीतिकाल तक मिलती है। भारतेन्दु और द्विवेदी काल के लोक जीवन में भी समाज का महत्व स्थापित हुआ। व्यक्तिगत स्तर पर लेखकों को कुछ भी कहने सुनने का अधिकार न था। फिर भी विदेशी साहित्य, विचारधारा और आर्थिक सामाजिक राजनैतिक परिस्थितियों के कारण स्वतंत्रता, समता और विश्व बन्धुत्व के मूल्य से परिचय हो रहा था। साथ ही दृष्टिकोण के परिवर्तन की पृष्ठ-भूमि बनती जा रही थी। पर व्यक्ति की दृष्टि कर्तव्य प्रधान ही थी। समाज में व्यक्ति की सत्ता महत्वपूर्ण न थी।

पर व्यक्ति के स्वतंत्र दृष्टिकोण से व्यक्ति के मूल्यगत प्रतिष्ठा होने में हायावाद संधिकाल और प्रथम काल का धोतक हो कहा जा सकता है।

आलोच्य काल में व्यक्तिवाद के महत्व की प्रतिष्ठा के कारण हायावादी कवियों में यदाकदा व्यक्तिगत जीवन को भी साहित्य का विषय बनाने में संकोच नहीं हुआ। यही कारण है कि आलोच्य हायावादी कवियों को अपने व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग पक्षों के उद्घाटन का भी आग्रह दीख पड़ता है जिसे ^{क्रमशः} अस्तर-अस्तर देना ही अभीष्ट हो-ष्ट होगा।

प्रसाद ने व्यक्तिगत जीवन से सम्बन्धित पक्षों पर प्रत्यक्ष रूप से अधिक नहीं लिखा पर इसका कारण कदाचित —

तब भी कहते हो—कह डालूँ दुर्बलता अपनी बीबी ।

तुम सुनकर सुख बाँझोंगे देखोगे — यह गागर रीति ।

जीवन को उधेड़ कर देखोगे क्यों मेरी कन्या की ?
 छोटे से जीवन की कैसे बड़ी कथाएं आज कहूँ ?
 क्या यह अच्छा नहीं कि औरों की सुनता में मीन रहूँ ?
 सुनकर जग तुम भला करोगे - मेरी भाँसी आत्मकथा ?
 अभी समय भी नहीं -- अभी सोई है मेरी मीन व्यथा ? १५८

पर उन्हीं के द्वारा कालान्तर में रचित आँसू में --

जो घनीभूत पीड़ा थी
 मस्तक में स्मृति - सी हाथी
 दुर्दिन में स्मृति- आँसू बन कर
 वह आज बरसने आयी । १५९
 और तदनन्तर ' मेरी कुन्दन में बजती ' १६०
 और
 रो रो कर सिसक-सिसक कर
 कहता मैं करुणा कहानी
 तुम सुमन नाँवते सुनते
 करते जानी अनजानी । १६१

उपर्युक्त कविताओं में प्रसाद का व्यक्तिगत चरित्र कितना अपना यह विवादा-
 स्पद हो सकता है पर --

' परिरम्भ कुम्भ की मदिरा, विश्वास मलय के फाँके
 सुख-चन्द चाँदनी जल से, मैं उठता था मुँह धोके के साथ '

प्रथम पुरुष में रचित उल्लेखार्थ आँसू के वैयक्तिक स्तर पर
 इतनी गहरी संवेदना की अभिव्यक्ति है कि इसे कदाचित् प्रसाद के सम्पूर्ण
 वैयक्तिक जीवन से सम्बन्धित न करने पर भी किन्हीं अंशों में व्यक्तिगत

१५८, लहर, पृ० ११

१५९, आँसू, पृ० १४

१६०, ,, पृ०, १४

जीवन के अंतरंग रूप के उद्घाटन का अग्रसर आग्रह माना जाय तो कदाचित् अत्युक्ति न होगी ।

पंत के काव्य में भी उनके वैयक्तिक जीवन के कुछ अंतरंग पक्षों पर प्रकाश पड़ता है इसे ग्रन्थ में देखा जा सकता है । बचन के शब्दों में कवि ने अपने हृदय की कसक, निकाली है १६२

एक भरील में नाव डूबने पर युवक बेहोश होता है । आँख खुलने पर वह एक सुंदरी युवती के जंघे पर अपना सिर पाता है जो उसकी ओर देख रही है पर उनका प्रेम व्यापार समाज सन्ननकर युवती का गठबंधन दूसरे पुरुष से कर देता है । " पं० रामचन्द्र के शब्दों में यही ग्रन्थिबन्धन उस युवक या नायक के हृदय में एक बूँद ऐसी विषाद ग्रन्थि डाल देता है जो कभी खुलती ही नहीं । " १६३ स्वयं पंत ने भी यह स्वीकार किया है कि जैसे ग्रन्थि के असफल कथानक ने मेरे भावी जीवन के विषय में भविष्यवाणी कर दी गयी । ' नारी रूप ' में घने लहराते रेशम के बाल धरा है सिर पर मैंने देवि । १६४ भी पंत की वैयक्तिकता ही प्रकट करती है ।

पल्लविनी में ही भार्वा पत्नी के प्रति , १६५ जिस प्रकार जिज्ञासा व्यक्त की गई उससे कवि की उत्सुकता का पता लगता है । ' नौका विहार ' १६६ के ' कालाकांकर का राज भवन सोया जल में निश्चित प्रमन , पलकों में वैभव स्वप्न सघन, तथा युगवाणी की कविताएं पंत और कलाकांकर के एक विशेष संबंध को प्रकट करती है । पर पंत के वैयक्तिक जीवन के अंतरंग पक्षों पर जो प्रकाश उनके लोकायतन पर पड़ा वह उनके अन्य किसी भी काव्य में नहीं । उन्होंने बचपन में व्यक्तिगत जीवन से सम्बन्धित घटनाओं का भी

१६२. पल्लविनी—भूमिका, पृ० १८

१६३. हिन्दी साहित्य का इतिहास, ले० रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ६४१

१६४. पल्लविनी, पृ० २८

१६५. , , पृ० १४४

१६६. आधुनिक कवि पंत, पृ० ५७

स्पष्ट वर्णन किया है। १६७

‘पानवाला’ १६८ शीर्षक कहानी पंत के मित्र पिताम्बर का चरित्र चित्रण भी पंत के वचन के सम्बन्ध में प्रकाश डालता है।

आलोच्य विषय के कवियों के अन्तर्गत व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का सर्वाधिक आग्रह दीख पड़ता है तो वह निराला में कविता हो या कहानी, रेखाचित्र सब में उनके व्यक्तिगत जीवन की भल्ल प्रत्यक्ष या परीक्ष रूप में मिल ही जाती है।

जब भी निराला के व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप पर प्रकाश डालने वाली कविता की बात होगी सरोज स्मृति का स्थान सबसे आगे होगा क्योंकि अपनी पुत्री सरोज की मृत्यु पर लिखे गए ‘सरोज स्मृति’ शीर्षक लम्बी कविता में उनके जीवनगत अनेक पक्षों का उद्घाटन होता है। पत्नी की मृत्यु सरोज का ^{माता} ~~मनी~~ के घर पालन - पोषण, कान्यकुब्ज में कन्या के विचार की जटिल समस्या, सरोज का विवाह और उस विवाह में पिता द्वारा सामाजिक आह्वारों को तोड़ना, साहित्य साधना में रत निराला की मुक्त हृद की अबाध रचना और संपादकगण द्वारा रचनाओं का आदर, कवि पत्नी की मृत्यु के अन्तर शादियों के आते प्रस्ताव और कवि द्वारा उनका ठुकराया जाना, सरोज की मृत्यु और कवि के जीवनगत विश्वास का टूटना, तथा असमर्थ पिता की पुत्री के हित में कुछ न करने की असमर्थता और लगातार दुःखों से घिरे रहने पर दुःख ही जीवन की कथा रही, क्या कहूँ आज जो नहीं कही। १६९ कह कर एक आत्म संतोष की भावना और साथ ही विषमता में —

हो गया व्यर्थ जीवन, मैं रण में गया हार १७०

भी निराला के व्यक्तिगत जीवन के रहस्य का उद्घाटन करती है।

१६७. सांकायतन, पृ० ५२

१६८. पाँच कहानियाँ, पृ० २१

१६९. अपरा, पृ० १४६

१७०. , , बनबेला-६२

उनके गद्य साहित्य में इस बात का— तब मैं लगातार साहित्य-समुद्र में पनक कर रहा था। पर निकल रहा था केवल गरल। पान करने वाले जैसे महादेव बाबू (मतवाला संपादक) — सीधे रत्न और रंभा के निकलने की आशा से अविराम मुफ्त मफते जाने की सलाह दे रहे थे। यद्यपि विष की जाला महादेव बाबू की अपेक्षा मुफ्त ही अधिक जला रही थी फिर भी मुफ्त आश्वासन था कि महादेव बाबू के कान में मेरी शक्ति पर मुफ्त से भी अधिक विश्वास है। १७१ और गला की रूपरेखा में स्टेशन पर बायल्ह, हाफ बायल्ह या पोच, समय रहा तो आमन्त्रित, अंडे जता वे नहीं मुगी के १७२— खाना निराला के संपान काल के कठिनाइयों के साथ आमिष खाना-पान के विषय में भी संकेत करता है। साथ ही 'देवी' १७३ कहानी में दारार्गज में एक पगली को रजाई दान तथा निराला की उस निरीह पर आत्मीयता की दृष्टि साथ ही चतुरी चनार १७४ को व्यक्तिगत रूप से किये गये मदद, चिरंजीव को नार्ड के साथ भेजकर १७५ अर्जुन की रक्षा निराला के व्यक्तिगत जीवन का चरित्र उद्घाटन करते हैं।

जहाँ तक महादेवी वर्मा के साहित्य का प्रश्न है उनके साहित्य में पद्य की अपेक्षा गद्य में व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का आग्रह काव्य की अपेक्षा गद्य साहित्य में विशेष रूप से देखा जा सकता है। स्मृति की रेखाएं और अतीत के चलचित्र में महादेवी का जीवन चरित्र प्रत्यक्ष रूप से आ गया है। यद्यपि इन रेखा चित्रों में मात्र संक्षिप्त होने से एक दूसरे रेखाचित्रों में एक गहरा अन्तराल देखा जा सकता है।

फिर भी घरबार छोड़ कर रात दिन महादेवी के साथ रहने वाली भक्तिन, १७६ सिस्टर के वास्ते ई लाता है कहने वाला चीनी क फेरी वाला, १७७ बड़ीनाथ की यात्रा पर सामान ढोने वाले जंग बहादुर और धनीया १७८ मन्नु और उसकी माँ, तथा अतीत के चलचित्र और स्मृति की रेखाओं

१७१. सुकल की बीबी, पृ० ६	१७५. देवी, पृ० २६
१७२. .. पृ० ६१	१७६. स्मृति की रेखाएं, पृ० ३०
१७३. देवी, पृ० १०	१७७. .. पृ० १६
१७४. देवी, पृ० २३	१७८. .. पृ० ३३

के धीसा, अलोपी, बदलू, रधिया, कल्पश्वास के समय घासफूस की फोपड़ी में बिना बुलाये मेहमान, जीविया और रमई, गुगिया, रामा, भामी (विधवा) बिन्दा, सबिया, बिट्टी—इन सब का वर्णन करने में महादेवी की चरित्रगत दया, जमा, कष्टा, ममता, स्नेह परीष्कार का तथा समाज में स्त्रियों की स्थिति के प्रति उनका व्यक्तिगत जोंभ और गांव की निरन्तरता को दूर करने वाले प्रयत्न का भी पता चलता है। साथ ही महादेवी के व्यक्तिगत प्रयत्न और समाज सुधार के प्रति एक विद्रोहात्मक दृष्टि और इन सबके प्रति लेखिका की क्रिया-प्रतिक्रिया के साथ उनके व्यक्तिगत जीवन पर भी प्रकाश पड़ता है।

डॉ० रामकुमार वर्मा के साहित्य में जीवनगत वैयक्तिकता का उद्घाटन इसलिए नहीं हो पाता क्योंकि उनकी धारणा है कि —

तुम हृदय की बात हो तो मैं तुम्हें क्यों कंठ स्वर दूँ ?

इस नयी पहचान में क्यों दूसरों की दृष्टि भर दूँ ?

मैं नहीं यह चाहता हूँ

प्रेम का परिहास हो । १७६

यही कारण है उनके रकांकी साहित्य, काव्य, लंब काव्य और एकलव्य जैसे महाकाव्य में भी तटस्थ रूप से इनका चरित्र नहीं उभर पाया। पर अपवाद रूप में मयूरपंख की भूमिका में लेखक पात्र की जो अवतारणा की गयी उससे रामकुमार जी के व्यक्तिगत जीवन की झलक मिलती है। साथ ही अनुशीलन के मृत्यु का अनुभव नामक एक संस्मरण में धी के साथ शहद ला लेने पर हुई मृत्यु पीड़ा का अनुभव उनके व्यक्तिगत जीवन के पक्ष को ही उद्घाटित करता है।

रामकुमार जी के साहित्य में व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूपके उद्घाटन का आग्रह विशेष नहीं दीख पड़ता। इसका कारण यह है कि काव्य में उनकी प्रवृत्ति रहस्यात्मक रही है और नाटक में पात्र के अतिरिक्त स्वयं की अभिव्यक्ति का प्रश्न नहीं उठता। अतः कायावादी कवियों में प्रसाद के अतिरिक्त रामकुमार वर्मा ही ऐसे कवि हैं जिनके साहित्य में व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का आग्रह प्रत्यक्ष रूप से विशेष नहीं दीख पड़ता।

व्यक्ति : मुक्त प्रेम

आलोच्य विषय के प्रायः सभी कवियों का मुख्य विषय प्रेम रहा है पर उनकी दृष्टि में प्रेम के सम्बन्ध में चाहे वह अलौकिक हो या लौकिक स्वकीया हो या परकीया, ऐन्द्रिक हो या आत्मिक कहे जाने वाले प्रेम में प्रायः मुक्त प्रेम की ही भावना दीख पड़ती है। छायावादी कवियों में व्यक्तिवाद की महत्ता को स्वीकार करने के कारण स्वच्छन्दता के प्रति कुछ विशेष आग्रह दीख पड़ता है। उनकी दृष्टि में प्रेम मानव मन की सहज एवं स्वाभाविक प्रवृत्ति है जो अपनी अभिव्यक्ति में सामाजिक, मर्यादा या किसी प्रकार के कृत्रिम बन्धनों को स्वीकार नहीं करती। इस धारणा के पीछे व्यक्ति स्वातंत्र्य की वह भावना दीख पड़ती है जिसमें स्वतंत्रता मनुष्य का जन्म सिद्ध अधिकार माना गया है। छायावादी कवियों में स्वच्छन्दतावाद से प्रभावित होने के कारण प्रेम के सम्बन्ध में एक विद्रोहात्मक रूप देखने को मिलता है क्योंकि प्रेम के सम्बन्ध में एक निश्चित नियम तथा संयम की प्रवृत्ति नहीं देखने को मिलती काव्य में भावनात्मक अतिरिक्त के कारण ही प्रसाद, निराला पंत महादेवी और रामकुमार वर्मा के गीतों में प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से वैयक्तिक स्तर पर प्रेम की इतिवृत्तात्मकता मिलती है यह आसु, गुन्थि, जुही की कली के गीतों के आधार पर कहा जा सकता है। दीपशिखा और आकाशगंगा के कुछ गीतों पर भी व्यक्ति के मुक्त प्रेम की धारणा का प्रभाव देखा जा सकता है।

छायावादी कवियों में मुक्त प्रेम के सम्बन्ध में डॉ० शम्भूनाथ सिंह की धारणा है कि "पूँजीवाद तथा पच्छिमी शिक्षा के प्रभाव के कारण मध्यवर्गीय कवियों में स्वच्छन्द सामाजिक आचार-विचारों की प्रवृत्ति जागृत हुई पर अपने यहाँ की सामाजिक रुढ़ियों के कारण उन स्वच्छन्द विचारों को साधारणतया कार्यरूप में परिणत करना सम्भव नहीं हुआ। आर्थिक परिस्थितियाँ भी सुलभ जीवन-निर्वाह के योग्य नहीं थी। इधर पुनरुत्थान-युग का मर्यादावादी नैतिक ऋक्ष भी स्वच्छन्द प्रेम में बाधक था। इसलिये स्वच्छन्द प्रेम की वासना दमित और अपूर्ण रह जाने से हिन्दी कविता में

प्रेम के निराश्रय और कुंठापूर्ण चित्र भी बहुत अधिक आये । पंत जी की ग्रन्थ इसका सर्वोत्तम उदाहरण है । इस प्रकार की परिस्थितियों के बीच निराशा मिलने के कारण एक ओर तो वेदना, दुःख और कसक का बाहुल्य दिखाई देने लगा, दूसरी ओर शारीरिक मांसल सौन्दर्य की जगह मानव के अतीन्द्रिय मानसिक और काल्पनिक सौन्दर्य के प्रति आकर्षण, कुतूहल और रहस्यमयता की भावनाएं अभिव्यक्त होने लगीं । इस तरह प्रेम इस युग में शारीरिक से अधिक आध्यात्मिक बन गया । १८०

हायावादी कवियों के मुक्त प्रेम के सम्बन्ध में शम्भुनाथ सिंह द्वारा उनकी आर्थिक परिस्थितियों से सम्बन्धित कथन ठोस आधार पर व्यक्त करता है । जहाँ तक प्रेमाभिव्यक्ति का प्रश्न है हायावादी कवियों में इस बात की भी धारणा नहीं मिलती कि लौकिक प्रेम निंदनीय है । पर इतना अवश्य है कि आलोच्य काल के कवि प्रेम सम्बन्धी सामाजिक कड़िता के प्रति विद्रोह की भावना रखते हुए भी अपनी प्रारंभिक अवस्था में उन्मुक्त प्रेम की अभिव्यक्ति के लिए काव्य की उचित पीठिका का निर्माण न कर सके । यही कारण है कि कुछ नैतिक मर्यादाओं को ध्यान में रखते हुए कवि सामान्यतः व्यक्ति को ही आध्यात्मिकता के आवरण में प्रस्तुत कर प्रत्यक्ष रीति से प्रेम की अभिव्यक्ति करने लगे । जिसमें चेतन या अचेतन स्तर पर ऐन्द्रियता आने लगी । कालान्तर में तो ऐन्द्रिय प्रेम भी कवियों की दृष्टि में निबंध नहीं दीख पड़ता । इसका कारण यह था कि सामान्य प्रेम के भी पवित्रता के दृष्टिकोण से अपनी साधनात्मक अवस्था में कम महत्व नहीं दिया गया । ऐसी अवस्था में स्वकीया या परकीया का उनके समस्त प्रश्न नहीं उपस्थित हुआ । हायावादी कवियों के समस्त प्रेम सम्बन्धी धारणा में व्यक्ति के इस वर्गीकरण में जाति धर्म, अमीर-गरीब या किसी प्रकार के बड़े-छोटे का भेद न था । इसे आलोच्य काल के कवियों में एक - एक कर विश्लेषण से देखा जा सकता है ।

प्रसाद की धारणा थी कि प्रेम में आत्मोत्सर्ग और त्याग की महत्ता है, जीवन में प्रेम की व्यवस्था नहीं हो सकती। इसका प्रभाव जीवन में अव्यक्त रूप से प्रवेश करता है। विरह इसका आवश्यक तत्व है। ऐसे प्रसाद ने सफल^{१८१} अशफल^{१८२} वासनामूलक^{१८३} प्रथम दर्शन^{१८४} एकांगी^{१८५} और गाल प्रेम^{१८६} तक को विस्तारित किया पर उनकी दृष्टि में गार्हस्थ्य प्रेम आदर्श है। जीवन और प्रेम के सम्बन्ध में उनकी धारणा थी कि बिना

१८१. इरावती—बलराज, चन्द्रगुप्त, किन्नरी-पथिक, सुसुम कुमारी—बलवन्त सिंह, कामना, सन्तोष, गाला—मंगल, बंदा-हीरा, चन्द्रलेखा—विश्वाब, चित्रांगदा—अर्जुन, तानसेन—सोहन, तितली मधुबन, जीवर कुमारी—सुदर्शन, ध्रुव स्वामिनी—चन्द्रगुप्त, नलिनी—नन्दलाल, मेरा-राम, फीरोज—अकपद, मेला-गोली, मणिपाला—जनमेजय, मधुलिता—अरुण, लीला—विनोद, बाजिरा, अजातशत्रु, विलासिनी—विजय जिह्म-।

१८२. कल्याणी—चन्द्रगुप्त, कामना-विलास, कोमा-शङ्कर, घंटी-विजय चम्पा, चन्द्रगुप्त, तारा-दामिनी, देवसेना—स्कन्दगुप्त, पद्मा—रामा-स्वामी, पन्नादेवी, नन्हु, मंगला—सुरली: मदन, मृणागतिनी मालिनी—मातृगुप्त, मोना—गुल, मौनी-नन्दु, रौहिणी—जीवनसिंह, लेला—रामेश्वर, विजया, विरुद्धक, शीरी—बिसाती।

१८३. कामिनी—राजकुमार, गुलबहार, जनश्यामदास, का नीला के लिए घंटी—विजय, तिष्य का गुणाल से, नन्द का सुवासिनी से, नरदेव का चन्द्रलेखा से, पर्वतेश्वर का अलका और कल्याणी से, वायम का घंटी से, मनु का बड़ा से, यमुना का मंगल से, रमला—साजन, सुजदेव चौबे राजकुमारी, रामनिहाल, ^{अपु-भका}रम्भुवन्दर, लालसक-विनोद, विकटघोष राज्यजी, विजया-स्कन्द, कृपालिक और भटार्क के प्रति, विरुद्धक का मत्सिका के प्रति, साह बालम का मुलाम के प्रति, सलीम का प्रेमा के प्रति, सुरमा का वैष्णुप्त कान्तिदेव के प्रति।

१८४. अलका, सिहरण, उर्वशी-पुनरवा, कानैलिया-चन्द्रगुप्त, कामना-विलास

प्रेम के व्यक्ति आत्मविस्तार भी नहीं कर सकता —

अकेले तुम कैसे अहाय
यजन कर सकते ? तुच्छ विचार !
तपस्वी आकर्षण से हीन
कर सके नहीं आत्म विस्तार ।

लौकिक प्रेम से ही अलौकिक की सृष्टि होती है और जीवन
की ठोस धरा पर वह अनन्त की ओर विकसित होता है । १८७ क्योंकि इस दर्पण

(१८४ का शेष)

चन्द्रलेखा-विश्वास, चित्रांगद, अर्जुन मणिमाला—जनमेजय, मनु
अर्द्धा, वजिरा, अज्ञातशत्रु विजया-स्कन्दगुप्त ।
१८५. अनवरी, अशोक, कामिनी देवी, मालविका, रोहिणी, विरुद्ध, श्यामा,
श्रीनाथ, सरला, सलीम ।

१८६. इरावती—अग्निमित्र, कल्याणी चन्द्रगुप्त, कामना-संतोष, किशोरी—
निरंजन, तितली-मधुवन, देवसेना—स्कन्दगुप्त, सुवासिनी—थापक्रम ।
प्रतीक उत्पत्ति कोष २६२

१८७. कामायनी अर्द्धा ५६, ११०,

अज्ञातशत्रु — ४२, ४३, ४५, १-६, ७३, ६६, ६८, ११४, ११८

आँसू— ३२, ४२, ६२

एक छूट— १५, २६, ३८, कंकाल— १२०, १४३—४३

कामना— १-३, १-४, १-६, २-३, २-६, २-८

कल्याणालय— ८, १४, २१, २८, कानन कुसुम— २६, ३१, ६५, ७८, ८५,

६३, १११, १२४, चित्राधार— १८, १६, ५८, ७३, ७४, ११०, १५६,

१६२, १६५, १६८, १७३, १७४, १७५, १८१, १८३, १८४, १८६, १६०

भरना— ११, १६, २४, ३४, ३८, ४४, ४६, ८६,

प्रेम पथिक— २, १३, १६, १७, १६, २०, ३२, ३३, २४, महाराणा का

महत्त्व— १७, लहर— ४३, ७५

में कुछ और नहीं केवल उत्सर्ग भक्तकता है । १८८ प्रसाद के गद्य साहित्य की और देखें तो तितली के इन्द्रदेव के शब्दों में " यह सत्य है कि सब ऐसे भाग्य-शाली नहीं होते कि उन्हें कोई प्यार करे पर यह तो हो सकता है कि वे स्वयं किसी को प्यार करें, किसी दुःख-सुख में हाथ बांट कर अपना जन्म सार्थक कर लें ।" १८९ क्योंकि " प्रेम बतुर मनुष्य के लिए नहीं, वह तो शिशु से सरल हृदयों की वस्तु है । १९० मनुष्य अपने त्याग से जब प्रेम को आभारी बनाता है तब उसका रिक्त कोश जैसे हुए बादलों पर पश्चिम के सूर्य के रत्न-लोक के समान चमकता है ।" १९१ बादलों पर पश्चिम के सूर्य के कारण का यही रूप है कि " मानव-हृदय की मौलिक भावना स्नेह है । कभी-कभी स्वार्थ की ठोकर से पशुत्व की विरोध की प्रधानता हो जाती है । ... प्रेम, मित्रता की भूखी मानवता ! बार-बार अपने को ठगकर भी वह उसी के लिए भगड़ती है । भगड़ती है, इसलिए प्रेम करती है ।" १९२ क्योंकि प्रेम स्वार्थ से परे है । प्रेम जब सामने से आए हुए तीव्र आलोक की तरह आँखों में प्रकाश पुंज उड़ेल देता है, तब सामने की सभी वस्तुएं और भी १९३ दिव्य हो जाती हैं । १९४ इसलिए इस भीषण संसार में एक प्रेम करने वाले हृदय को धोखा देना सब से बड़ी हानि है । दो प्यार करने वाले हृदयों के बीच में स्वर्गीय ज्योति का निवास है ।" प्रणय महान् है , प्रेम उदार है, प्रेमियों को भी वह उदार और महान् बनाता है । प्रेम का मुख्य अर्थ है, " आत्म-त्याग" । १९५ प्रसाद के शब्दों में ही व्यक्ति के मुक्त प्रेम की सार्थकता इसी में निहित है कि —

१८८. कामायनी, पृ० ४०, १५३, १६५, २४३, २६४, १०५, ४७

१८९. तितली, पृ० २-५

१९०. तितली इन्द्रदेव १-- ८

१९१. तितली, ३-७

१९२. तितली, ४-३

१९३. ध्रुवस्वामिनी, पृ० ४२

१९४. ध्रुवस्वामिनी, पृ० ५२

१९५. मदन मृणालिनी, पृ० १७८

जिसके प्रकाश में सकल कर्म बनते कोमल उज्ज्वल उदार—

और —

पागल रे ! वह मिलता है कब, उसको तो देते ही हैं सब

आँसू के कन से गिनकर, यह विष्व लिये है छा उधार ,

तु क्यों फिर उठता है पुनः ? — सुफकों न मिला रे कभी प्यार । ^{१६६}

क्योंकि यह जीवन की एक स्वाभाविक भूत है और जीवनगत आवश्यकताओं में निहित है ।

पंत जीवन की 'मधुरता के लिए ^{१६७} व्यक्ति में मुक्त प्रेम उसकी जीवनगत आवश्यकता मानते हैं । पंत की प्रेम सम्बन्धी धारणा बहुत व्यापक है । वह जीवन के विभिन्न सम्बन्धों के मध्य उसकी व्याप्ति दिखाकर—^{अन} ~~जब~~ जीवन को भी उसके मधुर सम्बन्धों की अनुभूति की ओर प्रेरित करता है । जिससे प्रेम की महानता घोषित हो ।

यथा — यही है मेरे तन, मन, प्राण
यही है ध्यान, यही अभिमान,
धूल की ढेरी में अजान,
छिपे हैं मेरे मधुमय गान । ^{१६८}

साथ ही पंत का जीवन दर्शन अपनी उदात्त भावना के स्पर्श से प्रेम का झुंगार करता है । जिसमें वह प्रेम की पवित्रता के सौन्दर्य को विशेष रूप से समाहित करता है । भारतीय दर्शन में प्रेम मानव की वरम परिणति है । मानव हृदय प्रेम की पवित्रता के गीत सुनता है —

१६६ : लहर, पृ० ३६

१६७ : पल्लविनी—यामना, पृ० १६

१६८ : पल्लविनी उच्छ्वास, पृ० ६४

एक वीणा की मृदु भाँकार, कहीं है सुन्दरता का पार ।
 तुम्हें किस दर्पण में सुकुमारि, दिवाऊँ मैं साकार ।
 तुम्हारे हृत् में था प्राण, संग में पावन गंगा स्नान ।
 तुम्हारी वाणी में कल्याण, त्रिवेणी की लहरों का गान ।^{१९९}

यह मांसल प्रेम की उन्मुक्त अभिव्यक्ति भी प्रेम की जीवनगत अध्यात्म आस्था सी प्रेरक है । यही कारण है कि उसे 'पीड़ा के हास', 'रोग का उपचार' पाप का परिहार ' और ' एक अंधेरे संस्कार^{२००} के रूप में व्यक्त किया गया है । उसके जीवन में अगर प्रेम नहीं है तो वह अपनी स्वाभाविक आवश्यकता मन्तव्य के रूप में — ' उतारूँ अपने उर का भार ! किसे अब दूँ उपहार ' ^{२०१} के लिए ही विकल रहता है । वह जीवन में प्रेम की आवश्यकता मानता है । चाहे वह माँ का प्रेम हो या प्रणय का । पंत इन दोनों को भी विकासात्मक क्रम में देखने का प्रयास करता है —

अहो विश्वसुग ! पुनः गूँथ दो, वह मेरा बिखरा संगीत
 माँ की गोदी का अपकी से, पला हुआ वह स्वप्न पुनीत । ^{२०२}

क्योंकि सम्पूर्ण जीवन ही प्रेम से परिचालित है १-वह ' बचपन का हास ,
 यौवन का मधुर विलास, प्रौढ़ बुद्धि, जरा का अन्तर्मन-प्रकाश, जन्म दिन का
 मधुर-विलास, प्रौढ़ बुद्धि, जन्म दिन का हलास हो या मृत्यु का दीर्घ निःश्वास
 ही । ^{२०३} क्योंकि मिलन ^{२०४} के रूप में चित्रित हो या प्रणय मिलन , ^{२०५}

१९९. पल्लव—१८

२००. पल्लविनी, पृ० ६८

२०१. पल्लविनी, पृ० ७३

२०२. पल्लविनी, पृ० २५

२०३. पल्लविनी, पृ० ६२

२०४. पल्लविनी, पृ० २०५

२०५. पल्लविनी, पृ० २४४

के अथवा भावी पत्नी के प्रति २०६ ४, अंततः वह " जीवन की ही ढाल
होगी जिस पर प्रेम विह्वल का वास २०७ होगा , जिसमें जीवन को अनरत्नदान २०८
प्राप्त हो सकेगा । इसे पंत के उच्छ्वास, २०९ आंसू, २१० सोने का गान, २११
मुसकान, २१२ अप्सरा २१३ में प्रथममिलन २१४ प्रेम नीड़ २१५ ग्रन्थि २१६
मुसकान २१७ आंसू की बालिका , २१८ में देखा जा सकता है ।

जीवन एक ऐसी कला है जिसका विकास प्रेम ही कर सकता है । २१९
यह " रूप सत्य " २२० है पंत की दृष्टि में प्रेम का मूलभूत तत्त्व सृष्टि में नाना
रूपों से सर्वत्र व्याप्त है — साथ ही इसी एक बिन्दु पर वह एक सूत्र में ग्रन्थित
है यही कारण है कि एक ही असीम उल्लास विश्व में विविधाभास २२१ के
रूप में दीख पड़ता है । चाहे वह " प्रज्ञा के सत्य स्वरूप के रूप में हो, या हृदय
गत अपार प्रणय के रूप में , अथवा वह हो लोकसेवा में हविकार शिव के रूप
में, " २२२ क्योंकि प्रेम मात्र शारीरिक भोग मात्र नहीं है । वह " दिव्य ,
" भुक्ति हृदय की २२३ है । "

अंततः कवि मानव को मुक्त प्रेम और उसकी जीवनगत आस्था के
विषय में यह भी संकेत करता है कि स्वर कोमल शब्दों को चुन-चुन में लिखता
जन - जन के मन पर, मानव आत्मा का साथ प्रेम, जिस पर है जन जीवन निर्भर २२४ ।।

२०६. पल्लविनी, पृ० १४४

२०७. पल्लविनी, पृ० १५३

२०८. पल्लविनी, पृ० १६७

२०९. ,, पृ० ६२

२१०. ,, पृ० ७२

२११. ,, पृ० ८७

२१२. ,, पृ० ८६

२१३. ,, पृ० १६४

२१४. ,, पृ० २४४

२१५. ,, पृ० १५३

२१६. पल्लविनी, पृ० ३६

२१७. आधुनिक कवि पंत, पृ० २६

२१८. ,, पृ० ११

२१९. चिदंबर-अभिलाषा, पृ० २३१

२२०. ,, पृ० ५७

२२१. पल्लव , पृ० ८७

२२२. पल्लव उच्छ्वास पृ०

२२३. स्वर्ण किरण, पृ० ३८

२२४. युगवाणी , पृ० २६

निराला साहित्य में व्यक्ति के मुक्त प्रेम की अभिव्यक्ति उनकी कविताओं तक ही नहीं बरन् उनके कहानी और उपन्यास तक में समान रूप से दर्शनीय है। निराला के प्रेम की अभिलाषा है कि वह उस जीवन संघर्ष को पार लगा दे। प्रेम उनकी दृष्टि में ^{प्रेम का मीठा} सार्थक है कि भौतिक संघर्षों के बीच भी जीवन की मधुर सृष्टि कर सके। यथा —

जैसे हम हैं वैसे ही रहे

लिए हाथ एक दूसरे का अतिशय सुख के सागर में बहें ।

मुझे पलक, केवल देखें उर में, सुने सब कथा पारमल सुर में
जो बाहें, कहें वे कहें ।

वहाँ एक दृष्टि से अशेष देख रहा है जग को निर्भय ।

दोनों ही उसकी दृढ़ लहरें सहें । २२५

“ दान प्रथम हृदय को था ग्रहण किया हृदय ने ” २२६ और कोई भी नारी

“ बाँधो न नाव इस ठाँव बन्धु ” २२७ की नायिका जो गर्व में पूछे जाने के

कारण नाव घाट पर न लगाने की प्रार्थना करती है। उसका ह घाट पर जल में तैर कर नहाना और एक हँसी में बहुत कुछ मंगिमाओं की उन्मुक्त अभिव्यक्ति साथ ही “ मुझे स्नेह क्या मिल न सकेगा । ” २२८ कोई भी नहीं साथ २२९

“ उमड़ करती ही प्रेमालाप ” २३० कायावादी युग के मानव में व्यक्ति के मुक्त प्रेम की अभिव्यक्ति का घातक है। जूही की कली में भी “ नायक न चूमे कपोल ” २३१

२२५ : क्वाफिका, पृ० ७७

२२६ : “ ” पृ० ७७

२२७ : अपरा, पृ० १८५

२२८ : “ ” पृ० ५६

२२९ : “ ” पृ० १८५

२३० : “ ” पृ० १०५

२३१ : “ ” पृ० १५

२३२ : “ ” पृ० ४५

और राम की शक्ति पूजा, विदेह उपवन में हुई सीता से प्रथम दर्शन की अभिव्यक्ति कृष्ण रचित मुक्त प्रेम की अभिव्यक्ति दर्शनीय है —

विदेह का — प्रथम स्नेह का लतान्तराल मिलन -
 नयनों का — नयनों से गांपन — प्रिय सम्भाषण —
 पलकों का नव पलकों पर प्रथमोत्थान- पतन -
 काँपते हुए किसलय — फरते पराग-समुदाय —
 गाते लग नव-जीवन-परिचय — तरु मलय-वलय —
 ज्योति : प्रपात स्वर्गीय — ज्ञात हवि प्रथम स्वीय — २३२
 जानकी नयन-कमनीय प्रथम कम्पन तुरीय ।”

राम का सीता दर्शन और उस प्रथम दर्शन में हुई विभाव, अनु-भाव और संचारी भावों की सूक्ष्मता निराला द्वारा स्वस्थ अभिव्यक्ति के साथ व्यक्त हुई है ।

हायावादी कवियों की दृष्टि में प्रेम मानवीय मनोभावों से ही संबद्ध न था, इस विषय में सप्त जीवों पर उसकी एक दृष्टि तृण-तृण पर उसकी सुधा दृष्टि^{२३३} ही प्रेम के विस्तार का प्रदर्शन करती है । इसमें व्यक्ति का जाति-धर्म आदि बाधक नहीं होते कदाचित् इसी धारणा से प्रेरित होकर गद्य साहित्य में कनक (वेश्या)-राजकुमार,^{२३४} सुसलमानिन श्री पुष्पक कुमारी-, सुकुल^{२३५} का अन्वर्तीय विवाह और महाराज कश्चि-स्वरूप का यमुना से एकांगी प्रेम जाति बंधन नहीं देखता। नये पते नामक काव्य संग्रह में मैं कहारिन पर मरता हूँ किन्ति उक्ति में देखा जा सकता है ।

२३२. अपरा, पृ० ४५

२३३. तुलसीदास, पृ० ३१

२३४. अप्सरा, पृ० २३१

२३५. देवी (सुकुल की बीबी) , पृ० ४७

महादेवी के काव्य साहित्य में मुक्त प्रेम सम्बन्धी धारणा का विस्तार देता जा सकता है। कतिपय आलोचकों ने महादेवी की प्रणयानुभूति को नितान्त अलौकिक पृष्ठभूमि से संबंधित किया है। चाहे वह प्रेम मात्र प्रणय सम्बन्धी धारणा से हो या आत्म समर्पण से। महादेवी की धारणा है कि अलौकिक आत्मसमर्पण को समझने के लिए लौकिक का सहारा लेना होगा।^{२३७} क्योंकि प्रेम में किसी उच्चतम आदर्श, भव्यतम प्रेम सौन्दर्य का पूर्ण व्यक्तित्व के प्रति आत्मसमर्पण द्वारा पूर्णता की इच्छा स्वाभाविक हो जाती है।^{२३८} इसका कारण यह है कि रहस्योपासक का आत्मसमर्पण हृदय की ऐसी आवश्यकता है जिसमें हृदय की सीमा, एक आत्मीयता में अपनी ही अभिव्यक्ति चाहती है और हृदय के अनेक रागात्मक सम्बन्धों में माधुर्यतामूलक प्रेम ही उस सामंजस्य तक पहुँचा सकता है.... माधुर्यमात्र मूलक प्रेम में आधार और आधेय का तादात्म्य अर्पित है और यह तादात्म्य उपासक ही सहन कर सकता है, उपास्य नहीं।^{२३९} कदाचित् महादेवी की दृष्टि में आराध्य से अधिक आराधक की महता का प्रतिपादन है और उसके मूल की प्रवृत्ति है आराधक की वह साधना जिसके कठिन माध्यम से होकर वह अपने लक्ष्य तक पहुँचता है।

जिस नये रहस्यवाद की^{२४०} चर्चा यामा की भूमिका में की गई उसमें भी लौकिक प्रेम की तीव्रता को उधार लेने^{२४१} की बात का समर्थन किया गया है। कदाचित् यही कारण है कि लौकिक प्रेम की मुक्त अभिव्यक्ति ही अपने नाना रूप विधानों में रहस्यात्मक आवरणों के भीतर से प्रकट हो सकी।

“चाहता है यह पागल प्यार, अनोखा एक नया संसार।”^{२४२}

“घायल मन लेकर सौ जाती मेघों में तारों की प्यास”।^{२४३}

२३७. दीपशिला, पृ० २६

२३८. .. पृ० २६

२३९. .. पृ० ३०

२४०. यामा, भूमिका, पृ० ८

२४१. यामा, भूमिका, पृ० ८

२४२. यामा, पृ० १४

२४३. .. १४

किसी जीवन की मीठी याद..... मचलते उद्गारों से लैल २४४

“ किलनी रातों की मँने ” २४५

अन्तरतम की ह्याया समेट , मैं तुफ में फिट जाऊँ उदार !

फिर एक बार बस एक बार ॥ २४६

और -

“ उच्छ्वासों की ह्याया में, पीड़ा के आलिंगन में,

निश्वासों के रोदन में, इच्छाओं के चुम्बन में ” २४७

सीढ़ कर सुस्कानों की बान, कहाँ से आये हों कोमल प्राण । २४८

जो तुम आ जाते एक बार २४९

और - तुम्हें बांध पाती सपने में, तो चिर जीवन प्यास बुझा २५०

के साथ अन्तर की पीड़ा “ कौन तुम मेरे हृदय में ” २५१ की उन्मुक्त प्रेममय

अभिव्यक्ति को उन्मुक्त अभिव्यक्ति मिली पर जिस पर शैलीगत रहस्यवाद

बाह्यावस्त्र सा प्रतीत होता है ।

रामकुमार जी ने अपने काव्य साहित्य में इस विषय पर प्रकाश नहीं डाला पर उनके गद्य साहित्य से इस बात का पता चलता है कि -

साधना पक्ष में धर्म है । २५२

मैं विषयगत गहराई व्यक्त

साथ मिलकर जीवन का चित्र

ट हो जाता है । इच्छा ऐसे

यामा, पृ० १३२

.. पृ० १३५

--- पृ० चारु मित्रा, पृ० १२४

चारु मित्रा, पृ० १६१

.. पृ० १६१

ब

क

ल

ल

२

२

२

२

२

२

व्यूह में घूमकर बढ़ती है कि उसका नाम प्रेम हो जाता है । जहाँ दो निर्विकार गुण शरीर के निकट स्पर्शों की मदकता में फूल की सुगंधि पर बैठ कर कौकिल के कंठ में गा उठते हैं और तब शरीर के प्रत्येक रोम की नोक पर सुज्ञ या दुःख ध्रुवलोक की भांति स्थिर हो जाता है । और तब मुस्कान की रेखा में वसंत मचलने लगता है और कपोलों के हलके उभार की सीमा पर आँसू की रुठी हुई एक विकल बूँद में विषाद एक प्रलयंकारी वर्षा की सृष्टि कर देता है ।^{२५०} वहाँ प्रेम की भावना एक आदर्शात्मक आवरण में व्याख्यायित करते हैं कि प्रेम की भावना ऐसी होनी चाहिए कि उससे जीवन का अंत जीवन के आदि से अच्छा बन जाय ।^{२५३} तो लगता है वे मुक्त प्रेम को किसी कृत्रिम वर्गीकरण में ढालने का प्रयत्न करते हैं ।^{२५४} क्योंकि जिस उन्मुक्त प्रेम वर्षा इंद्रलोक तक फैली हुई (हो) , पुरंदर ने प्रलय क्रीड़ा के सिर नन्दन-वन के कुंजों में पुष्पों को चिरकाल खिले रहने की शिक्षा दी हो (साथ ही) घृताक्षी और तिलोत्तमा ने अपने दृष्टि पथ पर अंग को चलने की आज्ञा दी हो । यह इस बात का प्रमाण है कि^{२५०} वहाँ की दृष्टि इस बात का समर्थन करती है कि सृष्टि के विकास और प्रसार में प्रेम ने उन्मुक्तता सर्वत्र व्याप्त है ।

अतः नैतिक बन्धनों की शिथिलता, स्वच्छन्दता के प्रति अत्यधिक आग्रह , लौकिक आवरण की प्रवृत्ति तथा लाक्षाण्यता व ध्वन्यात्मकता आदि ने काव्य में स्थूल वासनात्मक उद्गारों को भी नवीन साज-सज्जा में आने का अच्छा अवसर दिया । यद्यपि युद्ध प्रेम तथा काम में स्पष्ट अन्तर है ।^{२५५} यह उसके विषय और अभिव्यक्ति के दृष्टिकोण से वर्गीकृत किया जा सकता है पर प्रेम की इस अभिव्यक्ति में वाह्य आवरण की दृष्टि से इनमें पर्याप्त मात्रा में समानता भी मिलती है । साथ ही उन्मुक्त प्रेम के इस वातावरण में छायावादी कवि ऐन्द्रियकता बचा नहीं पाये हैं । कदाचित् ऐन्द्रियकता से स्पष्ट रूप से बचना अपने प्रेम की अभिव्यक्ति में उन्हें मंजूर भी न था । यही कारण है कि कुंठित वासनात्मक उद्गारों को भी अपनी

२५३. चारुमित्रा, (अंधकार) , पृ० १६१

२५४. ,, ,, ,,

२५५. पल्लव भूमिका, पृ०

अभिव्यक्ति के निमित्त एक छायावादी मार्ग मिल गया । उनकी दृष्टि में व्यक्ति के मुक्त प्रेम की अभिव्यक्ति व्यक्ति और समाज दोनों के दृष्टिकोण से एक स्वस्थ मनोवृत्ति कही जा सकती है । उनका विचार था कि प्रेम की इस उदात्त भूमिका में ही व्यक्ति अपनी उदात्त भूमिका से उठता है अन्यथा व्यक्ति की मुक्त प्रेम से कुंठित प्रवृत्ति ही समाज में नाना प्रकार की कुरीतियाँ और अनेतिक प्रवृत्तियाँ का जन्म देती है जो किन्हीं दृष्टियों से पूरे समाज के लिए घातक होती है और व्यक्ति के स्वाभाविक विकास में बाधक हो जाती हैं ।

दार्शनिक भूमिका में स्वातंत्र्य की भावना और व्यक्ति

व्यक्ति की दार्शनिक भूमिका के अनुसार स्वतंत्रता मानवीय मूल्यों का प्रतीक है क्योंकि जब कभी भी व्यक्ति की स्वतंत्रता पर बात उठती है उस समय स्वतंत्रता को ' जन्मसिद्ध अधिकारों ' में के के रूप ही ग्रहण किया जाता है । यह सही है कि व्यक्ति की स्वतंत्रता को वैज्ञानिक कार्य कारण सम्बन्ध की दृष्टि से नहीं विश्लेषित किया जा सकता पर इसे इनकार नहीं किया जा सकता कि प्रकृति ने भी व्यक्ति को किन्हीं अंशों में यह स्वतंत्रता दे रखी है कि वह अपना विकास कर सके । व्यक्ति के इस विकास का सम्बन्ध छायावादी कवियों की दृष्टि में कर्म की स्वतंत्रता है । २५६ जीवन की स्वतंत्रता है, अधिकार और कर्तव्य की स्वतंत्रता है जिसको पालन करता हुआ व्यक्ति एक ऐसे समाज का निर्माण कर सकता है जिसमें व्यक्ति और उसके व्यक्तित्व का विकास कुंठित न हो सके ।

२५६. हम इन सत्यों को स्वयंसिद्ध मानते हैं कि सभी जन जन्मतः एक समान हैं, सबको उनके सिरजनहार ने कुछ ऐसे अधिकारप्रदान किए हैं जिन्हें छीना नहीं जा सकता और इन अधिकारों में जीवन, स्वतंत्रता और अपनी खुशहाली के लिए प्रयत्नशील रहने के अधिकार भी शामिल हैं । —
अमेरिकी इतिहास की रूपरेखा, पृ० २६.

हायावादी कवि पंत और निराला कालान्तर में मार्क्सवाद से भी प्रभावित हैं। मार्क्सवादी दर्शन में मनुष्य की स्वतंत्रता का माप यह है कि वह किस हद तक अपने वातावरण को अपने साध्यों की प्राप्ति में लगा सकता है। यह स्वतंत्रता का स्वीकारात्मक पक्ष पुष्ट करता है, यह स्वतंत्रता केवल नियतिवाद से ही स्वतंत्रता नहीं है वरन् प्रभावपूर्ण शक्ति के द्वारा विशिष्ट कार्य सम्पन्न करने की स्वतंत्रता है। २५७

प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी और रामकुमार वर्मा पर भारतीय दर्शन का प्रभाव हो या पाश्चात्य दर्शन का प्रभाव पर सभी स्वतंत्रता का अर्थ व्यक्ति की दार्शनिक भूमिका में कर्म और मानवीय वृत्तियों के साथ अपनी स्वाभाविक अवस्था में जीवन व्यतीत करने के अर्थ में ही लेते हैं पर ऐसी अवस्था में भी इनके साहित्य से —

ईश्वरः सर्वभूतानां हृदयेऽजुन तिष्ठति ।

भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारुहानि मायया ॥ २५८

हे अर्जुन ! ईश्वर सब प्राणियों के हृदय में रह कर (अपनी) माया से प्राणिमात्र को (ऐसे) घुमा रहा है, मानों सभी (किसी) यन्त्र पर चढ़ाये गये हों । (इसमें) कर्मपराधीनता का गूढ़ तत्त्व बतलाया गया है । यद्यपि आत्मा स्वयं स्वतंत्र है, तथापि जगत् के अर्थात् प्रकृति के व्यवहार स्वयं स्वतंत्र है, तथापि जगत् के अर्थात् प्रकृति के व्यवहार को देखने से मालूम होता है कि उस कर्म के चक्र पर आत्मा का कुछ भी अधिकार नहीं है, कि जो अनादि काल से चल रहा है। जिनकी हम इच्छा करते, बल्कि जो हमारी इच्छा के विपरीत भी हैं, ऐसी सैकड़ों हजारों बातें संसार में हुआ करती हैं तथा उनके व्यापार के परिणाम भी हम पर होते रहते हैं ।

२५७. मार्क्सवाद और मूल दार्शनिक प्रश्न, पृ० ६६

२५८. गीता, १८।६१

उक्त व्यापारों का ही कुछ भाग हमें करना पड़ता है । (यदि इन्कार करते हैं तो बनता नहीं है) ऐसे अवसर पर ज्ञानी मनुष्य अपनी बुद्धि को निर्मल रखकर और सुख या दुःख को एक-सा समझ कर सब कर्म किया करते हैं , किन्तु मूर्ख मनुष्य उनके फन्दों में फँस जाता है । इन दोनों के आचरण में यही महत्वपूर्ण भेद है ।” २५६

पर दार्शनिक दृष्टिकोण की भूमिका में व्यक्ति की स्वतंत्रता पर प्रायः जितने भी मतवादों के प्रभाव हैं उन्हें अलग अलग विश्लेषित करके ही प्रत्येक कवि के स्वतंत्रता विषयक दृष्टिकोण का स्पष्टीकरण करना अभीष्ट होगा ।

प्रसाद जी के दृष्टिकोण से उनकी दार्शनिक पृष्ठभूमि में यदि व्यक्ति की स्वतंत्रता पर विचार करें तो उनके साहित्य में नियतिवाद २६० का स्वर प्रज्वलित होगा । नियतिवाद में व्यक्ति को कर्म करने की स्वतंत्रता नहीं रहती नियति ही संसार की शासिका है । शैव दर्शन में यह शिव की शक्ति कही गई है और इसके अन्तर्गत शिव के वामदेव, शर्व, भव, उद्भव, वज्र-देह, प्रभु, धाता, क्रम, विक्रम और सुप्रभेद आदि दस रूपों की भी कल्पना की गई है । ये नियति के कार्य का संचालन करते हैं ।

काव्य, २६१ नाटक, २६३ कहानी, २६३ उपन्यास सभी २६४ में नियति का समर्थन इस बात की और संकेत करता है कि प्रसाद का दृष्टि-कोण किन्हीं अर्थों में व्यक्ति की स्वतंत्रता को पूर्णतः स्वतंत्र अर्थ में नहीं

२५६. गीता रहस्य, पृ० ८६ (बालगंगाधर तिलक)

२६०. प्रत्यभिज्ञ दर्शन में ३६ तत्त्व माने जाते हैं नियति भी इनमें से एक है । यह संसार का नियमन करने वाली शिव शक्ति है । षट् कंचुकों में इसका भी स्थान है ।

२६१. नाचती है नियति नटी सी, कन्धुक डीढ़ा सी करती ।

इस व्यथित विश्व के आंगन में , अपना अतृप्त मन भरती । अँसू. ५१

(आले पृष्ठ पर देखें)

ग्रहण करता बल्कि ' उमा कीट मरकट की नाई', सबे नचावत राम गौसाई के अर्थगत एवं परिपेक्षा में ही ग्रहण करता है। पर यह सब करना भी प्रसाद के व्यक्ति की कर्मगत स्वतंत्रता को नियतिवाद से सम्बन्धित करके भी उसे भाग्यवाद से अलग रखता है क्योंकि भाग्यवादी अकर्मण्य होकर सब कुछ भाग्य पर कौड़ कर्म पर विश्वास लौ बैठता है। जबकि नियतिवादी कर्म में लीन रहता है। कर्म में उसकी आस्था रहती है और वह यह विश्वास रखता है।

पिछले पृष्ठ का शेष—

संकेत नियति को पाकर, तम से जीवन उलफाएँ। पृ० ६०

...

निमोह काल के काले पट पर कुछ अस्फुट लेखा। पृ० ४५

इस नियति नटी में अति भीषण, अभिनय की छाया नाच रही

.....

कातरता से भरी निराशा देख नियति पथ बनी वही। कामायनी, ।

.....

उस एकान्त नियति शासन से चले विवश धीरे धीरे ॥ आशा, पृ० ३४

.....

मनु ब्रह्मा का मेल नियति प्रदर्शित करता है। साथ ही सारस्वत प्रदेश में नियति ऋ (१६३), नियति प्रेरणा (पृ० १६५), नियति विक-
षणामयी (पृ० २००) और मुक्ति प्रजापति मनु से ब्रह्मा का संपर्क भी नियतिवाद का ही चोतक है।

कौन उठा सकता है धुंधला, पट भविष्य का जीवन में-प्रेमपथिक
नियति ने किशोरी और चमेली ऐसे सम्पन्न व्यक्तियों को विरागी बनाया।

— प्रेम पथिक

कानन कुसुम, पृ० ११६, चित्राधार, पृ० १४२, लहर, पृ० ६७

२६२, अजातशत्रु १-४, ३-७ एक छूट-मनुष्य, कामना-२-१,

चन्द्रगुप्त-पृ० ४-५, जनमेजय का नागयज्ञ ३-१, २-१, ध्रुवस्वामिनी,

पृ० ३३, ६६, सन्दर्भगुप्त-१-४

२६३, कहानी (आंधी), पृ० २१, (मधुका), पृ० ४७

२६४, इरावती, पृ० ७३, ८७, तितली, २-१

कि उसै कर्म की स्वतंत्रता प्राप्त है। पर फलाशा की ओर उसका ध्यान नहीं रहता क्योंकि उसके विषय में वह स्वतंत्र नहीं रहता। फल को नियतिके हाथों में मानता है। अतः प्रसाद जी व्यक्ति की स्वतंत्रता को दार्शनिक दृष्टिकोण से उसै कर्म करने में स्वतंत्र मानते हैं पर जैसा उन्होंने अज्ञातशत्रु के जीवक, मागधी, करुणाालय के रोहित शुनःफेन, कामना का विलास, जनमेजय के नागयज्ञ के जर्त्कार, जनमेजय, व्यास, उत्तक, सरमा, माणवक, वेद, चन्द्रगुप्त मौर्य में चन्द्रगुप्त चाणक्य शकटार, सिंहरा, ध्रुवस्वामिनी, राज्यश्री में शान्तिदेव, देवगुप्त, मधुकर, कमला, विशाल, स्कन्दगुप्तमें अन्तदेवी, विजया, चक्रपालिक, त्रिलाल, प्रपंच बुद्धि कमला, मातृगुप्त, के संवादों द्वारा जो विचार व्यक्त किये हैं उससे भी नियतिवाद की ही पुष्टि होती है।

नियतिवाद गीता की भांति ही फलाशा को त्याग कर कर्म में लीन होने की प्रेरणा देता है। ऐसी स्थिति में प्रसाद के अनुसार व्यक्ति की स्वतंत्रता कर्म में है फल में नहीं।

पंत के साहित्य को व्यक्ति की स्वतंत्रता के दार्शनिक परिप्रेक्ष्य में देखें तो उन पर पढ़ने वाले अन्य प्रभावों की ओर भी दृष्टिपात करना पड़ेगा पल्लव काल में पंत परमहंस देव तथा स्वामी विवेकानन्द से प्रभावित दीख पड़ते हैं और कालान्तर में गांधीवाद से। पर सन् ३७ से सन् ४० तक उन पर मार्क्सवाद का प्रभाव दीख पड़ता है जिसमें युगवाणी, रूपाम, ग्राम्या का प्रकाशन हुआ। उपर्युक्त प्रभावों को पंत ने स्वयं ही चिदंबर (पृ० १५) की भूमिका में स्वीकार किया है।

पंत की प्रारंभिक रचनाओं में नियतिवाद का प्रभाव मिलता है जिसमें उसे निदर्श और अकृतके^{२६५} की संज्ञा का संबोधन दिया गया। इसे व्यक्ति की कर्म की स्वतंत्रता की दृष्टि से भावी पत्नी के प्रति नौका बिहार, ^{२६६} युग उपकरण, ^{२६७} नव संस्कृति ^{२६८} में देखा जा सकता है जिससे

२६५ पल्लविनी (नौका बिहार), पृ० १८७

२६६ चिदंबर, पृ० ३८

२६७ ,, पृ० ३८

पता चलता है पंत व्यक्ति की स्वतंत्रता के पोषक हैं। कवि ने व्यक्ति के कर्म की स्वतंत्रता अपेक्षित की है जिससे 'जीवन' की 'तात्कालिक' उसकी कर्म सिकत जीवन के माध्यम से सुरक्षित रह सके। २६६ कर्म का मन में तो पंत ने व्यक्ति के स्वतंत्रता विषयक कर्म का आख्यान ही कर दिया कि -

प्रथम कर्म करता जग दर्शन

पीछे रे सिद्धान्त मन वचन। २७०

पर कर्म की यह व्याख्या नियतिवाद के विपरीत नहीं है।

पंत की विचारधारा का दूसरा रूप वहाँ देखने को मिलता है जहाँ वह मार्क्सवादी दृष्टिकोण से व्यक्ति के स्वतंत्रता की व्याख्या करते हैं। यहाँ न उनका नियतिवाद दोष पड़ता है और न भाग्यवाद इसे मार्क्स के प्रति व्यक्ति के स्वतंत्रता विषयक क्रान्तिकारी दृष्टिकोण में देना जा सकता है -

दंतकथा वीरों की गाथा, सत्य, नहीं इतिहास,

सम्राटों की विजय लालसा, तलन भुक्ति विलास,

देव नियति का निर्मम क्रीड़ा वक्र न वह उच्छ्वसल--

धमन्धिता, नीति, संस्कृति का ही न मात्र समर स्थल।

साक्षी है इतिहास, किया तुमने दुन्दुभि से घोषित--

प्रकृति विजित कर, मानव ने की विश्व सभ्यता स्थापित।

विकसित हो, बदले जब-जब जीवनोपाय के साधन,

युगबदले, शासन बदले, कर गत सभ्यता समापन।

सामाजिक हस्तिकत्त संबंध बने नव, अर्थ भित्ति कर नूतन,

नव विचार, नव रीति नीति, नव निगम भाव, नव दर्शन।

साक्षी है इतिहास, आज होने को पुनः युगान्तर,

अधिकों का अब शासन होगा उत्पादन यंत्रों पर।

वर्गहीन सामाजिकता देगी सबको सब साधन,

पूरित होंगे जन के भव-जीवन के निखिल प्रयोजन।

दिग दिगन्त में व्याप्त निखिल युग युग का चिर गौरव हर,
जन संस्कृति का नव विराट् प्रासाद उठेगा भू पर..... २७१

व्यक्ति की स्वतंत्रता की धारणा से प्रेरित होकर ही पंत ने उपर्युक्त पक्तियों में मार्क्सवाद को स्वीकार किया। जिसमें नियतिवाद भ्रमवाद और भाग्यवाद पीछे छूट जाते हैं। पंत की यही विचार-धारा उनके भूत दर्शन, साम्राज्यवाद, अमजीवी आदि रचनाओं में भी परिलक्षित होता है।

पर कालान्तर में पंत की विचार धारा व्यक्ति की स्वतंत्रता की दृष्टि से मार्क्सवाद तक ही सीमित नहीं रहती वरन् यह 'नव मानवता का संदेश सुनाती हुई स्वाधीन देश के नागरिकों में व्यक्ति स्वतंत्रता की भावना को जगाने का प्रयत्न करती है ताकि व्यक्ति की स्वतंत्रता व्यक्तित्व के विकास को कुंठित न कर उसके पूर्ण व्यक्तित्व के विकास में सहायक हो सके।

निराला की रचनाओं में व्यक्ति स्वातंत्र्य विषयक धारणा में जितना परस्पर विरोधी रूप मिलता है उतना किसी द्वायावादी कवि में नहीं। एक ओर वे नियतिवाद की धारणा से ओत-प्रोत हैं जिसमें 'मैं झैला देवता हूँ आ रही मेरे दिवस की सांध्य बेला' २७२ और जांघे जीवों की बन माया खड़हर का अद्भुत अज्ञात उस पुरातन के मलिन साज बन, २७३ अपनी स्थिति का सारगर्भित संकेत करता है। साथ ही तुम्हें लौजता था मैं पा नहीं सका २७४ और अध्यात्म फल में कहीं पारें पड़ी दिल हिल गया २७५ में

२७१. चिदंबर, पृ० ४८

२७२. अपरा, पृ० ५४

२७३. ,, पृ० १५४

२७४. अनामिका, पृ० २६

२७५. ,, पृ० १४७

२७६. परिमल, पृ० १००

व्यक्ति की स्वतंत्रता को कर्म करने तक ही सीमित करता है क्योंकि मैं का फल व्यक्ति के हाथ में नहीं ।

दूसरी ओर कालान्तर में निराला ने बिल्लैसुर बकरिहा में बिल्लैसुर का जीवन-दर्शन कर्म फल के पत्र को मार्क्सवाद से संबंधित किया । कदाचित् इसका कारण है कि स्वयं निराला के शब्दों में 'बिल्लैसुर बकरिहा' प्रगतिशील साहित्य का नमूना है । २७७ बिल्लैसुर के माध्यम से निराला ने यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि अपने अम से बिल्लैसुर एक गरीब से अमीर कैसे बन गया । यहाँ निराला का नियतिवाद नहीं दीख पड़ता बल्कि दार्शनिक दृष्टिकोण से वे व्यक्ति के कर्म की स्वतंत्रता को मार्क्सवादी दृष्टिकोण से अधिक प्रभावित दीख पड़ते हैं । वहाँ यह परिलक्षित होता है कि व्यक्ति को मार्क्सवादी विचार से इसके आदर्श परिमिति में जीवन की संपृक्ति और सुरक्षा मानवीय सबन्धों में न्याय और हेतुवादी आधार और इन्सान की सब सर्वनात्मक शक्तियों का विकास आ जाता है । २७८ वहाँ बिल्लैसुर की स्वतंत्रता का अर्थ अपने आप अपने को गढ़ने में है । 'क्योंकि जब हम स्वतंत्रता की बात सोचते हैं तो हम अपने को अधिकतर विचारों की स्वतंत्रता, प्रेस की स्वतंत्रता और धार्मिक मतों की स्वतंत्रता तक सीमित कर देते हैं । जब स्वतंत्रता की सीमाएं हमें दूसरे आदमियों के विरोध के कारण विकसित जान पड़ती हैं । यह एक बहुत बड़ी गलती है । भौतिक प्रकृति की विशाल आदतें, इसकी लौह विधियाँ, मानव की वेदना के दृश्य का निर्माण करती हैं — जन्म और मृत्यु, ताप, शीत, भूख, बीमारी और ध्येयों की सामान्य व्यवहारिकता, सब मानव की आत्मा को बन्दी करने के लिए अपना हिस्सा लेती हैं । स्वतंत्रता का सार ध्येयों की व्यवहारिकता ही है । मानव-समाज को सबसे अधिक कष्ट उसके फले हुए ध्येयों की अपूर्णता और असिद्धि से होता है । सब तो यह है कि कार्यों की स्वतंत्रता हमारी प्रारंभिक आवश्यकता है ।' २७९

२७७. बिल्लैसुर बकरिहा, भूमिका ।

२७८. मार्क्सवाद और मूल दार्शनिक प्रश्न, पृ० १८२, ओमप्रकाश आर्य

२७९. एडवैन्यर्स आफ आइडियाज, अल्फ्रेड नोर्थ व्हाइटहेड, पृ० ६६

जिसमें, नियतिवाद की विचारधारा को प्रश्न नहीं मिलता क्योंकि वह नियतिवाद को अराजकता मानता है जिसे बिल्लैसुर के चरित्र द्वारा प्रस्तुत किया गया। नये-पत्ते की कुछ कविताओं में भी यही व्यक्ति-स्वातंत्र्य की व्याख्या प्रस्तुत की गई है जिसे 'डप्टी साहब' आये, ^{२०} महँगू मरंगा रहा ^{२१} भींगुर छटकर बोला। ^{२२} में स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है।

दासता पुलक की हो या नारी की निराला छ प्रत्येक व्यक्ति को दासता से मुक्त रखना चाहते थे। ताकि वे स्वतंत्र रूप से अपना विकास कर सकें। उनकी धारणा थी कि जिस तरह स्त्रियों की गिरी वशा से उन्हें विशेष सहानुभूति थी उसी तरह गुलामों के प्रति भी। हम स्वयं गुलाम हैं उसी तरह अपनी स्त्रियों को भी गुलाम बना रक्ता है, बल्कि उन्हें दासों की दासियाँ कर रक्ता है। इस महादैन्य से उन्हें शीघ्र मुक्ति देनी चाहिए। तभी हमारी दासता की बेड़ियों कट सकती हैं। जो जीवन बाहरी स्वतंत्रता नहीं प्राप्त कर सकता, वह मुक्ति जैसी सार्वभौमिक स्वतंत्रता कब प्राप्त कर सकता है? उन्हें शिक्षा की ज्योति से निर्मल कर देना ही है, जिससे देश की तमाम कामनाओं की सिद्धि होगी, और स्वतंत्र सुखी जीवन से तृप्त होकर आत्मिक मुक्ति में लगेगा। ^{२३}

आध्यात्मिक दृष्टिकोण से जहाँ निराला मुक्ति की बात करते हैं वहीं वह 'हारता रहा मैं स्वार्थ समर से निराश' 'सुभ भाग्यहीन' की दुख ही जीवन की कथा रही के कारण कर्म फल पर भी वज्रपात होने के कारण हताश हो ईश्वर के शरण चला जाता है। ऐसी अवस्था में वह राम के हुए तो बने काम, विपदाहरण हार हरि हे करौ पार, प्रणव से जो कुछ चराचर तुम्ही सार, ^{२४} मेरी सेवा ग्रहण करौ, ^{२५} और दुख हर

२०. नये पत्ते, पृ० ८७

२१. नये पत्ते, पृ० ८६

२२. ,, पृ० ५७

२३. प्रबंध प्रतिमा, पृ० १३५

२४. अपरा, पृ० १६४

२५. आराधना, पृ० २०

२६. ,, पृ० २१

२७. ,, पृ० २४

दे, जल-शीतल सर दो । वरदे । पावन उर को दर दे ।^{२८८} के रूप में आत्म समर्पण की भावना इतनी प्रबल हो जाती है कि उसके व्यक्ति का स्वतंत्र दृष्टिकोण कर्म, फल इत्यादि सब कुछ भाग्य से प्रभावित दीख पड़ता है ।

अतः निराला दर्शन के विकास की क्रमिक रेखा स्पष्ट दीख पड़ती है । वह पहले कर्म की पहला देता है जहाँ नियतिवाद की प्रधानता है । कालान्तर में जब यह कर्म और फल से सम्बन्धित होता है तो वह मार्क्सवाद की ओर अग्रसर होता है । पर अंत में जब वह व्यक्ति स्वातंत्र्य की सीमा से कुछ अच्छी तरह परिचित हो जाता है तो उसे लगता है कि अब तक का संघर्ष गत सत्य का फल व्यर्थ था । यही वह भाग्यवादी हो जाता है । यहाँ निराला के अनुसार व्यक्ति की स्वतंत्रता समाप्त हो जाती है और वह भाग्य के हाथ का तिलाना मात्र रह जाता है ।

महादेवी व्यक्ति की स्वतंत्रता को समाजगत दृष्टिकोण से अधिक देखती हैं पर यह बात केवल गद्य के लिए सत्य है । पद्य में इनमें भी नियतिवाद का प्रभाव स्पष्ट दीख पड़ता है ।

“ मैं न यह पथ जानती री और अलि विरह के पंथ मैं मैं तीव्रन
इति अथ मानती री^{२८९} तथा मैं क्यों पूछूं यह विरह निशा कितनी बीती
क्या शेष रही ?^{२९०} महादेवी के व्यक्ति की स्वातंत्र्यता विषयक नियति-
वाद पर प्रकाश डालता है । क्योंकि उसे स्वयं ही अपना आदि, अन्त,
गन्तव्य या गतिविधि का पता नहीं । व्यथा की घड़ियों कितनी बीतीं इसे
पूछने से लाभ ही क्या ? यदि गन्तव्य या लक्ष्य को पाना होगा तो वह
स्वयं ही प्राप्त हो जायेगा । पर यहाँ नियतिवाद का अर्थ प्रसाद के नियति-
वाद से भिन्न कोई अपना अलग अर्थ नहीं रखता । पर इतना अवश्य है कि
यह स्थिति गद्य में नहीं की जा सकती ।

^{२८८} आराधना, पृ० २८

^{२८९} दीपशिखा, , पृ० ६६

^{२९०} ,, पृ० ११४

महादेवी के गण में व्यक्ति की स्वतंत्रता अपनी जन्मजात अधिकार की मांग करती है। इनके लेख, रेखाचित्र, या संस्मरणा साहित्य में पद्य साहित्य के नियतिवाद के विपरीत समाज में व्यक्ति के स्वतंत्रता की विवशता पर एक छ रांश दीख पड़ता है क्योंकि यह स्वतंत्रता उनकी दृष्टि में आधुनिक समस्याओं के दृष्टिकोण से पुरुष की उतनी नहीं है जितनी नारी की। पर जब उसके मूल कारण पर विचार करते हैं है बौद्धिक प्रक्रिया में इनका नियतिवाद में विश्वास उठ-सा गया लगता है। वह समाज के यथार्थ मिश्रित ठाँ धरातल पर स्त्री के लिए ऐसे सामाजिक अधिकारों की मांग करती है जो किसी दार्शनिक मतवाद से सम्मत हो आ नही पर आधुनिक परिस्थितियों में मानवोचित अवश्य है। उनकी दृष्टि समाज में स्त्री-द्वारा प्राप्त अधिकार-उसकी वैयक्तिक उपेक्षा साथ ही वैचारिक दृष्टिकोण से आज के बौद्धिक परिपेक्षा में असंतुलित सामाजिक व्यवस्था का द्योतक है।

‘बिबिया’ २६१ जिसे समाज ने वैयक्तिक दृष्टिकोण से जीने की स्वतंत्रता नहीं प्रदान की गई थी। भक्तिन, २६२ भी समाज में ऐसी ही नारी की प्रतीक है जिसे समाज के स्वतंत्रता सम्बन्धी अधिकारों की कान कहे जीवन सम्बन्धी अधिकार भी सुविधा पूर्वक नहीं मिले। ‘विस्मय’ विजहित वींदनी का मार खाते- मन से ही नहीं, शरीर से भी बेसुध हो जान बिन्दा २६३ पर नयी अम्मा के अत्याचार की कहानी, २६४ विचारों बिट्टो को ५४ वर्ष बाला पति २६५ यदि सामाजिक कुरीतियों की नियति ही है तो महादेवी की आत्मा एक बार सारी नियतिवाद को भी अस्वीकार कर देना चाहती है। लगता है वह प्रत्येक प्राणी को कर्म ही नहीं उसके फल सम्बन्धी अधिकार भी देना चाहती है। पर असफल विद्रोह की तरह स्त्रियों के स्वतंत्रता मात्र लोभ की तरह अभिव्यक्ति होकर रह जाती है। वे स्वतंत्रता के पाश्चात्य विचारधारा को ग्रहण करवते-करते पुनः नियति-

२६१. स्मृति की रेखाएं, पृ० १०६

२६२. .. पृ० ३

२६३. अतीत के चलचित्र, पृ० ३३

वाद पर लोट आती है क्योंकि हर रेखाचित्र, हर संस्मरण के अन्त में नियतिवाद की विवशता दीख पड़ती है जैसे — तब न जाने किस अनिष्ट सम्भावना से २६६ पूर्व कहे गये धर्माचार्यों द्वारा उसे 'असत्य प्रमाणित कर कुम्भीपाक में विहार करने की इच्छा' २६७ भले ही न हो पर 'नियति के व्यंग से जीवन और संसार के कल से मृत्यु पाने' २६८ के साथ व्यक्ति को यदि आज भी अभिजात्य का गर्व २६९ हो और आज भी समाज द्वारा मिले भलाई-बुराई के प्रमाण पत्रों पर विश्वास हो ३०० उसे व्यक्ति स्वतंत्रता में नियति के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है ।

पर रामकुमार वर्मा न नियतिवाद से प्रभावित हैं न मार्क्सवाद से । उनके दृष्टिकोण से व्यक्ति की 'प्रवृत्ति में ये चार बातें मुख्य हैं — अतीत के प्रति आस्था, अच्छी लगनेवाली वस्तुओं का स्मरण, आत्म-सन्तोष से आनन्द की अभिव्यक्ति और उस अभिव्यक्ति में कौतुहल । ३०१ उनमें से चारों ही दार्शनिक पृष्ठभूमि में व्यक्ति की स्वतंत्रता सम्बन्धी दृष्टिकोण से संबंधित किये जा सकते हैं क्योंकि डॉ० वर्मा मूलतः कबीर दर्शन से प्रभावित हैं ।

कबीर दर्शन में ब्रह्म-जीव अलग सत्ता नहीं रखते पर दोनों में ही माया द्वारा अन्तर भासित होता है । माया को दूर करने में साधना की आवश्यकता है ३०२ और यही साधना के निमित्त ही व्यक्ति स्वतंत्र है । इस स्वतंत्रता के प्रति उसकी आस्था उपयुक्त चार बातों के कारण ही होती है ।

२६६, अतीत के चित्र, पृ० ३४

२६७, ,, पृ० ६६

२६८, ,, पृ० १००

२६९, ,, पृ० ८७

३००, ,, पृ० ८७

३०१, दीपदान, पृ० ७

३०२, अनुशीलन, पृ० ७८

पर कतिपय स्थलों में कुछ ऐसी भी विचारधारा मिलती है जैसे — अब अपना काम पूरा करके चला जाना ही है । ३०३ * हमारे भाग्य का विधान नहीं है । ३०४ और अंततः माया द्वारा * पुरुष और स्त्री दोनों माया से निर्मित होंगे किन्तु उनमें जो मर्यादा रेखा होगी उनमें व्यवस्थित होंगे । ३०५ साथ ही प्रजापति द्वारा सृष्टि के निर्माण की सूचना कुदाचित्त व्यक्ति की भाग्यरेखा के ही विश्वास को इंगित करता है । * उत्सर्ग में आपरेट्स तोड़ देने के कारण मृत्यु के रहस्य का अंततः उद्घाटन न होना कदाचित्त अधिकार में ही निर्माण कार्य होगा * की पुष्टि करता है । अतः हॉ० वर्मा कबीर से प्रभावित होने के कारण विद्या और अविद्या माया द्वारा व्यक्ति के धर्म को भी स्वतंत्र नहीं देखते क्योंकि सब कुछ माया द्वारा ही संचालित होता है ।

दार्शनिक भूमिका में मौज्ञा और व्यक्ति

प्रायः सभी धर्मों में मृत्यु सम्बन्धित कुछ अपनी धारणाएं निश्चित मिलती है जिनका सम्बन्ध व्यक्ति के जीवन के बाद से होता है । इस धारणा से यह परिलक्षित होता है कि मृत्यु के अनन्तर जीव की क्या गति होती है । मृत्यु की स्थिति को विभिन्न नामों से संबोधित किया गया जिसे मौज्ञा, निर्वाण, लय भी कहते हैं । पर कतिपय ऐसी दार्शनिक मान्यताएं मिलती हैं जो व्यक्ति की मृत्यु के अनन्तर किसी स्थिति की सत्ता को स्वीकार नहीं करतीं । इस विषय में आलोच्य विषय के ह्यायावादी कवियों की मौज्ञा विषयक धारणा को प्रायः देखना ही अभीष्ट होगा ।

३०३. अतुराज ज्यों की त्यों धर दीनी बदरिया, पृ० १२८

३०४. मयूरपंख, (शहनाई की शर्त), पृ० २७०

३०५. चारुमित्रा (अधिकार) , पृ० १४६

३०६. ,, (उत्सर्ग) पृ० ६३

प्रसाद साहित्य में मौज्ञा संबंधी धारणा पर शैवागम का प्रभाव दील पड़ता है । कामायनी के अन्त में मनु और ब्रह्मा की परिणति —

इच्छा क्रिया ज्ञान मिल लय थे ,

दिव्य अनाहत वित-लय-थे पर निनाद में ३०७

के रूप में दिखाया है । साथ ही जीवन में समन्वय तथा समरसता की ओर संकेत किया है । यह संकेत कामायनी के अंतिम चार सर्ग निर्वेद, दर्शन, रहस्य और आनन्द में प्रतिपादित शैव दर्शन के प्रभाव के रूप में दील पड़ता है । शैव यह सिद्धान्त में ज्ञान अथवा कर्म को मुक्ति का साधन न मानकर 'क्रिया' को मुक्ति का साधन बताया गया है । मल को दूर करने का साधन अनुगृह शक्ति है । अनुगृह शक्ति द्वारा जीव संसार के बन्धन से मुक्त हो सकता है । ३०८ कामायनी में भी स्पष्ट रूप से कहा गया है कि व्यक्ति अपने ज्ञान और क्रिया से भिन्न होने से अपने लज्ज तक नहीं पहुँच पाता । वह ज्ञान दूर कुछ क्रिया भिन्न है, इच्छा क्यों पूरी हो मन की ३०९ के अनन्तर यह लज्ज तभी प्राप्त होता है जब 'इच्छा क्रिया ज्ञान तीनों का लय हो । तभी दिव्य अनाहत निनाद में तन्मय ३१० की स्थिति आती है । पर यदि मौज्ञा को शैवागम की दृष्टि से देखें तो व्यक्ति या साधक के ऊर्ध्वगामी विकास की अवस्था के सम्बन्ध में उसमें 'पृथिवीतत्त्व' से लेकर 'प्रकृति तत्त्व' पर्यन्त तो सांख्य के समान ही तत्त्वों का विचार है । यही 'प्रकृति' विशुद्ध होकर 'मायातत्त्व' में तीन हो जाती है । 'माया' के पांच कंचुक परम शिव के सभी गुणों को संकुचित कर देते हैं । इसलिये 'पुरुष-तत्त्व' में आकर परमशिव की शक्ति संकुचित हो जाती है ।

इन तत्त्वों से परे जब सूक्ष्मतर तत्त्व में साधक प्रवेश करता है,

३०७. कामायनी, पृ० २७३

३०८. सर्वदर्शन संग्रह , पृ० ६ (माधवाचार्य)

३०९. कामायनी, पृ० २७२

३१०. ,, पृ० २७३

तब 'पुरुष' अपने को सूक्ष्म प्रपञ्च, जो स्थूल प्रकृति का सूक्ष्म रूप है, के बराबर का समझने लगता है। इस अवस्था में मैं - यह हूँ, इस प्रकार की प्रतीति उत्पन्न होती है। इसमें 'मैं' चैतन्य है और 'यह' प्रकृति है। यहाँ 'मैं' और 'यह' दोनों बराबर महत्व के होते हैं। अभी भी द्वैत-भावन स्पष्ट है। इसके अनन्तर, वह 'पुरुष' सूक्ष्म प्रपञ्च के साथ तादात्म्य-बोध करने लगता है और 'यह = मैं हूँ' ऐसी प्रतीति उसके विमर्शशक्ति में भासित होने लगती है। इस परिस्थिति में 'यह' अंश को प्रधानता मिलती है। इस अवस्था को 'ईश्वरतत्त्व' कहते हैं।

धीरे धीरे 'यह' अंश 'मैं' में लीन हो जाता है और 'मैं' हूँ इतनी ही प्रतीति रह जाती है। किन्तु फिर भी द्वैतभाव स्पष्ट है। 'मैं' और 'हूँ' ये दोनों स्वरूप-विमर्श में भासित होते हैं। इस अवस्था को 'सदाशिव' सत्य कहते हैं।

अब इस हूँ को भी दूर करना उचित है। पश्चात् इससे भी सूक्ष्म भूमि में जब साधक प्रवेश करता है तब उसे केवल 'अहं' की प्रतीति होने लगती है। इसे शक्ति-तत्त्व कहते हैं। यही 'परम शिव' की 'उन्मीलनावस्था' है। इसी अवस्था में साधक 'परमशिव' के स्वरूप को समझ सकता है। यही आत्मा के आनन्दस्वरूप का प्रथम बार भाव देता है। यही 'शक्ति' और 'शक्तिमान' की युगल मूर्ति है। यह अवस्था भी एक प्रकार से 'द्वैत' की ही है, किन्तु वस्तुतः कहना कठिन है कि द्वैत है या अद्वैत। यह 'द्वैत' भी है और 'अद्वैत' भी है। यह ^{उपनिषद्} अवस्था अन्त में 'परम-शिव' में लीन हो जाती है। यही 'शिवतत्त्व' है।

यहाँ पहुँचकर जिज्ञासु अपने अस्तित्व को परम शिव में लीन कर देता है, किन्तु परम शिव में लीन होने पर भी कोई तत्त्व अपने स्वरूप को नष्ट नहीं करता। सभी तत्त्व 'परम शिव' में लीन होकर 'विन्मय' हो जाते हैं। यही मनुष्य-जीवन तथा दर्शन का चरम तत्त्व है। यहाँ शुद्ध अद्वैत है। विन्मय 'शिवत्व' में सभी 'विन्मय' हो जाते हैं। वस्तुतः शिवत्व के 'सामरस्य' की अवस्था तो यही है। अतएव यथार्थ में अद्वैत तत्त्व का ज्ञान यही होता है।

जीवितावस्था में स्थूल शरीर को धारण किए हुए यदि यह ज्ञान होता है तो उसे 'जीवन मुक्ति' कहते हैं। इस अवस्था में भी अविचल रूप में वह चित् ही रहता है। संविद्रूपा शक्ति इस अवस्था में भी रहती है, अतएव विदानन्द का लाभ जीवन मुक्त को भी होता है। शरीर के पतन के पश्चात् वह 'परमशिव' में ही प्रविष्ट बग़ौर उसी में लीन हो जाता है। ३११

कामायनी में भी मनु अपने इन्हीं स्थितियों से अग्रसर होते हुए चेतना एक विलसती आनन्द अखंड घना था की स्थिति में मौन से तादात्म्य कर लेते हैं।

जीवन के प्रति निराला का दृष्टिकोण जिस प्रकार आस्था-मूलक था ठीक उसी प्रकार मृत्यु के सम्बन्ध में 'स्वर्ग' ३१२ गमन के रूप में भी—

अन्त भी उसी गौद में शरण
ली, मुँदे दुग वर महावरण, ३१३

के रूप में मिलता है कदाचित् इस आस्था का कारण —

मुक्ति हूँ मैं, मृत्यु में, आई हुई न हरी। ३१४

ही है क्योंकि कर्मगत जीवन में 'मरण' को जिसने बरा है, उसी ने जीवन भरा है। ३१५ अन्यथा मरण का अन्त अपनी सार्थकता में वह नहीं है जिसे—
बाट जाँहते हो तुम मृत्यु की, अपनी सन्तानों से बूँद भर पानी को तरसते हुए ? ३१६ कहा जाता है। निराला की धारणा है कि संसार कर्म स्थल है और 'कर्मों से प्राप्त मृत्यु से हमें सासारिक 'दुःख से मुक्ति' ३१७ मिल जाती है। ऐसे यहाँ अपने भविष्य की रचना में सभी चल रहे हैं। ३१८

३११. भारतीय दर्शन, पृ० ३८७ (डॉ० उमेश मिश्र)

३१२. अपरा, पृ० १४६

३१५. अपरा, पृ० १४३

३१३. ,, पृ० १५८

३१६. अपरा, पृ० १३४

३१४. ,, पृ० १४२

३१७. अपरा, पृ० ११८

३१८. अपरा, पृ० ६२

निराला में परलोक^{३१६} के प्रति विश्वास है और उनका विश्वास है यह एक अध्यात्म-फल^{३२०} है। जो जगत् के इस अधिवास^{३२१} को छूटने पर ही प्राप्त किया जा सकता है। कभी कभी मुक्ति पर उसे अविश्वास भी होता है कि "मर कर क्या जीतांगे जीवन"^{३२२} पर मन की आस्था डिगने नहीं पाती और वह मन का समाहार करी विश्वाधार^{३२३} कहता हुआ "हरि भजन करो भू-भार हरो, भव सागर निज उद्धार तरों।"^{३२४} की टोक लिये "मरण"^{३२५} के अन्तर मुक्ति की कामना करता है। निराला के अनुसार "आत्मवाद" या मुक्ति ही भारत के जातीय जीवन का लक्ष्य है। मुक्ति प्रवाह या माया के अधिकारों से अलग है। बिना मुक्त हुए जीव स्वतंत्र नहीं हो सकता। मुक्ति पद पर पहुँचने के लिए जो उपाय कहे गये हैं वही साधन मार्ग हैं। साधन से सिद्धि तक का रास्ता प्रवाह जीवन के ही भीतर है। किन्तु वह माया या अविद्याकृत नहीं। वह विद्याकृत है। मुक्ति साधना प्रारम्भ करते ही यगर्थ विधा या सत्य ज्ञान का भी आरम्भ हो जाता है और ब्रह्म या आत्म-दर्शन में सत्यज्ञान की पूर्णता प्राप्त होती है।^{३२६} तुलसी भी — "भव भव, विभव, पराभवकारिणि, विश्व विमोहिनि स्ववश विहारिणि" द्वारा "शक्ति मानते हैं विश्व को चलाने वाली शक्ति को और उससे भी बढ़कर पूर्ण अवस्था में ब्रह्म लीन होकर पूर्णत्व की प्राप्ति करते हैं, जहाँ न संसार है, न हैं, और न तुम, है बस सच्चिदानन्द ब्रह्म।"^{३२७} इसी ब्रह्म में मिलना मुक्ति है अन्यथा जीव "मरा हूँ हजार मरण"^{३२८} के निमित्त आवागमन के चक्कर में रहता है। निराला में मृत्यु और मोक्ष सम्बन्धी धारणा पर वेदान्त का प्रभाव देखा जा सकता है। साथ ही

३१६. परिमल, पृ० ६३

३२०. ,, पृ० १००

३२१. ,, पृ० १२४

३२२. आराधना पृ० ४६

३२३. ,, पृ० ४६

३२४. आराधना, पृ० ५१

३२५. ,, पृ० ६६

३२६. संग्रह (निराला), पृ० १४

३२७. ,, पृ० २६

३२८. आराधना, पृ० ६

रामकृष्ण और विवेकानन्द का भी ।

पंत ने मृत्यु को भी बड़े मसृणा ढंग से— मृत्यु तुम्हारा गरल वन्त, कंचुक कल्पान्तर ३२६, 'मृदती नयन मृत्यु की रात', ३३० मृत्यु गति क्रम का द्रास ३३१ और 'निर्धियोन्मुख आदर्शों के अन्तिम दीप शिखोदय ३३२ के द्वारा मृत्यु सम्बन्धी धारणा को व्यक्त किया है । पंत की धारणा है कि सांसारिक कर्मों की 'सुक्ति' 'जीवन बंधन' ३३३ से मुक्ति है ।

पर पंत जहाँ मार्क्सवाद से प्रभावित है वहाँ मुक्त जहाँ मन की गति जीवन में रति ३३४ मानने लगते हैं । मुक्ति के प्रति अनास्था या अविश्वास का भाव मार्क्स के प्रति ३३५ 'भूत दर्शन' ३३६ साम्राज्यवाद ३३७ में दीख पड़ता है, क्योंकि मार्क्सवादी पूर्वजन्म, मोक्ष इत्यादि की धारणा में विश्वास नहीं करता वह इसे मात्र एक मनोवैज्ञानिक विराम लगता है जिस पर भ्रमात्मक सिद्धान्तों द्वारा एक काल्पनिक सत्य की सृष्टि होती है । मार्क्सवादियों के दृष्टिकोण से मोक्ष नितान्त काल्पनिक है ।

कालान्तर में मनुज धरा को छोड़ कहीं भी स्वर्ग नहीं संभव, यह निश्चय द्वारा पंत के दृष्टिकोण में मानवतावादी विचारधारा का उदय हुआ और वे कर्म का नया दृष्टिकोण प्रतिपादित करते दीख पड़ते हैं । यहाँ मार्क्सवादी विचारधारा का कोई प्रभाव नहीं दीख पड़ता क्योंकि ऐसी स्थिति में जापू के लिए उन्होंने स्वयं स्वीकार किया है कि 'आत्मा के उद्धार के लिए आए तुम अनिवार्य ।' ३३८ गुंजन का पंत मुक्ति की अपेक्षा विश्व के प्रति ही अधिक आकर्षित दीख पड़ता है — यथा —

३२६. आधुनिक कवि पंत ,	पृ० ३६	३३५. युगवाणी,	पृ० ३८
३३०. , ,	पृ० ४१	३३६. , ,	पृ० ३६
३३१. , ,	पृ० ४३	३३७. , ,	पृ० ४०
३३२. , ,	पृ० ८३	३३८. , ,	पृ० १४
३३३. पल्लविनी	पृ० २२०		
३३४. त्रिप्रवरा	पृ० ३६		

प्रिय मुझे विश्व यह सचराचर,
तृण, तरु, पशु, पक्षी, नर, सुरवर,
सुंदर आदि, शुभ सृष्टि उभर अमर । ३३६

मानवता के उत्थान के प्रति आकर्षित पंत भी यह स्वीकार करते हैं कि --
“ ईशावास्य मितं सर्वं ” द्रष्टा ऋषि^{३४०} कहते हैं यह जगती के निमित्त उपनिषदों की आज्ञा निधि है । भगवत् सत्ता जगत् की निखिल वस्तुओं में समाहित है । सभी ईश्वरमय हैं यही सत्य है, यही सार है ।^{३४०} कालान्तर में पंत ने भी जीवन की मुक्ति को परीक्षा रूप से स्वीकार किया है क्योंकि गांधीवाद के प्रभाव में आने पर उनकी धारणा बन गई थी कि साधन बन सकते नहीं सृष्टि गति में बन्धन^{३४१} । और मृत्यु के अन्तर मोक्ष की स्थिति में पुनर्जन्म नहीं होगा । पंत की विचारधारा पर उपनिषद, गीता, योगवाशिष्ठ, रामायण, पतंजलि, रामकृष्ण परमहंस, विवेकानन्द, रामतीर्थ, मार्क्स, रस्किन, टालस्टाय, कार्ल मार्क्स, थोरो इमरसन^{३४२} आदि का प्रभाव देखा जा सकता है । इसे उन्होंने स्वयं भी स्वीकार किया है । जहाँ तक मोक्ष का सम्बन्ध में उन्होंने मोक्ष की स्थिति का समर्थन किया है भले ही वह “लोक मुक्ति ही प्रकृति का मनुज करे जगजीवन निर्मित” के रूप में ही क्यों न हो ।

महादेवी पर बौद्ध दर्शन का प्रभाव देखा जाता है जिसे उन्होंने स्वयं भी स्वीकार किया है (३४३ “ जाणादां करुणा के संदेश वाक्य) उन्होंने मृत्यु को प्राणों के अन्तिम पाहुन !^{३४३} के रूप में तथैव स्वीकार किया है । “ लोटेंगे सौ-सौ निर्वाण ”^{३४४} के द्वारा पुनर्जन्म की भी भूलक

३३६. गुंजन, पृ० २६

३४०. शिल्पी, पृ० १०५

३४१. ग्राम्या, पृ० ६६

३४२. साठवर्ष : एक रेखांकन, पृ० ३६ (पंत)

३४३. रश्मि, पृ० ६८

३४४. नीहार, पृ० ६

उनकी दृष्टि में 'कभी न खोलने के लिए बाँधे हुए' ३४५ लेना ही मृत्यु है। जो इस शरीर के बन्धन से 'मुक्ति कहानी' ३४६ की ओर संकेत करता है। 'पथ मेरा निर्वाण बन गया' ३४७ और 'आज मरण का दृष्ट तुम्हें हूँ मेरा पाहुन प्राण बन गया' ३४८ और कदाचित् उस साधना की ओर संकेत करता है जिसकी प्राप्ति के अनन्तर मृत्यु मोक्ष में परिणति हो जाती है। यही कारण है कि महादेवी की धारणा है कि मृत्यु भी एक सौन्दर्य है ३४९ कदाचित् इस सौन्दर्य का कारण निर्वाणगत जीवन की स्थिति है जिसे वह अर्हत्-लौक सत्य मार्ग के अनुसरण से प्राप्त करते हैं। इसका कोई कारण नहीं है यह स्वतंत्र सत्त्व और नित्य है। इसका चित्त और चैतन्य से कोई भी सम्बन्ध नहीं है। अभिधर्मकौश (२-३५-३६) में इसे 'सोपधिशेषनिर्वाणधातु' की प्राप्ति कहा गया है। यह ज्ञान का आधार है। सभी भेद इसमें विलीन हो जाते हैं। अतएव कहा गया है ३५० निर्वाणं शान्तम्। ३५१ निर्वाणं असंस्कृत धर्म नहीं हो सकता क्योंकि यह 'मग्न' के द्वारा उत्पन्न होता है और यह असत् है अर्थात् यह क्लेशों का अभावस्वरूप तथा काषायों का सब नाश स्वरूप है। दीपक के निर्वाण के समान यह भी निर्वाण है। इस अवस्था में धर्मों का अनुत्पाद रहता है। इस पद पर पहुँचकर साधक इस आश्रय की प्राप्ति करता है जिसमें न कोई क्लेश हो और न कोई नवीन धर्म की प्राप्ति हो। ३५२

जहाँ तक कर्म का प्रश्न है कर्म का सिद्धान्त सभी बौद्ध दार्शनिकों को मान्य है किन्तु निर्वाण की अवस्था में कर्म और पुनर्जन्म का लोप हो जाता है। भगवान् ने स्वयं कहा है, 'राध ! विमुक्त का अर्थ है निर्वाण।' ३५३

यद्यपि बौद्ध दर्शन में अनात्मवाद और अतीश्वरवाद का प्रतिपादन किया गया है पर अंगुत्तरनिकाय (१२, १३५) के अनुसार जान पड़ता है काला-

३४५. अतीत के चलचित्र, पृ० ३५

३४६. दीपशिखा, पृ० १४७

३४७. स्मृति की रीढ़, पृ० १८

३४८. आधुनिक कवि महादेवी, पृ० ८६

३४९. श्रृंगार की कड़ियाँ, पृ० १४६

३५०. अभिधर्मकौश, २-३५-३६

३५१. भारतीय दर्शन (डा० उमेश) पृ० १५

३५२. 'निर्विषया चित्सन्ततिं सौत्रा-

न्त्रिका मुक्तिमाहुः' २६

पदार्थ धर्म संग्रहसेतु पद्मनाभ मिश्ररचित

३५३. संयुक्त निकाय जिल्द: तीसरी पृ० १८७

न्तर में बुद्ध और उनके ज्ञात्रिय अनुयायियों द्वारा पुनर्जन्म के सिद्धान्त को स्वीकार किया गया क्योंकि ऐसा न होने पर भिक्षुओं के ब्रह्मचर्य के पतन का भय था जिसे प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वारा दूर किया गया। कदाचित महादेवी के साँ-साँ-निर्वाण में प्रतीत्यसमुत्पाद के पूर्व जन्म की झलक मिलती है।

दार्शनिक मान्यताओं के रूप में डॉ० रामकुमार वर्मा कबीर से प्रभावित हैं। इसे उन्होंने सत्य भी स्वीकार किया है — पर जहाँ तक मोक्षा की धारणा का प्रश्न है 'आकाश-गंगा' में निर्वाण^{३५४} शब्द का प्रयोग किया गया है पर उस निर्वाण का अर्थ बौद्धों के शाब्दिक प्रयोग 'निब्बाना' से किंचित भिन्न है क्योंकि बौद्ध दर्शन का रामकुमार वर्मा पर कोई प्रभाव नहीं देख पड़ता।

जीवन के अन्त ष के सम्बन्ध में रामकुमार जी की धारणा है कि "मे तुमसे मिल गया प्रिये ! यह है जीवन का अन्त"^{३५५} भावना की मुक्ति मुझको दे सकोगी स्वामिनि,^{३५६} क्योंकि जिस शक्ति से स्त्री और पुरुष का निर्माण^{३५७} होता है वह अपने परमतत्त्व में विलीन होने में सदा अग्रसर होती रहती है। "ज्यों की त्यों धरि दीनी बदरिया" नामक एकांकी में कबीर द्वारा कहे गये अंश इस जीवन-मृत्यु सम्बन्धी धारणा पर प्रकाश डालते हैं कि "अब तो दूर देश को जाना है। रहीम लौं, गम न करौ। यह तो सबके साथ होता है। बहुत बरस तो जिया। अब अपना काम पूरा करके चला जाना ही है।"^{३५८}

परमात्मा के संयोग में एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है। जब आत्मा परमात्मा में लीन होती है तो उसके चारों ओर एक दैवी वातावरण की सृष्टि हो जाती है और आत्मा परमात्मा की उपस्थिति अपने समीप ही

३५४. आकाश गंगा, पृ० २५

३५५. आधुनिक कवि, रामकुमार वर्मा, पृ० ६१

३५६. ,, ,, पृ० ६०

३५७. चारुमित्रा, पृ० १७६

३५८. कबुराज, पृ० १२८

अनुभव करने लगती है । परमात्मा संसार से परे है और आत्मा संसार से आबद्ध^{३५६} है । पर यह संयोग की अवस्था है जो मोक्ष से अपनी स्थिति में भिन्न है । कबीर के अनुसार मोक्ष में आत्मा परमात्मा की सत्ताएँ हो जाती है ।^{३६०} जिसे उन्होंने —

जल में कुंभ, कुंभ में जल है, बाहिर भीतर पानी ।

फूटा कुंभ जल जलहि समाना, यह तत कथौ गियानी ॥ तथा

‘ मरतां मरतां जग मुवा, मुवे न जाना कोइ ।

दास कबीरा यो मुवा , ज्यौं बहुरि न मरनां होइ ॥ ^{३६१}

में व्यक्त किया है । यही लय की स्थिति ही मोक्ष है । क्योंकि लय ‘ फना’^३ ‘ निर्वणि’^४ अथवा ‘ मुक्ति’^५ की दशा वस्तुतः एक ही बात को अपने-अपने ढंग से प्रकट करती हुई जान पड़ती हैं और इन तीनों में कोई तात्त्विक अंतर नहीं है ।^{३६२}

३५६. कबीर का रहस्यवाद, पृ० १०२

३६०. कबीर का रहस्यवाद, पृ० १०५

३६१. कबीर ग्रन्थावली, डॉ० पारसनाथ तिवारी, पृ० २०६

३६२. रहस्यवाद , आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृ० ५७

खण्ड २

अध्याय १२— नर-नारी—

(नारी की सामाजिक स्थिति, समाज में नारी का स्थान,
विधवा, समाज में पुरुष की स्थिति, नर-नारी की
सापेक्षिक महत्ता ।)

नर-नारी

नारी की सामाजिक स्थिति

नारी चित्रण की दृष्टि से छायावादी कवियों की अभिव्यक्ति का महत्वपूर्ण स्थान है। आलोच्य कवियों की दृष्टि में नारी विषयक धारणा को विश्लेषित करें तो उसकी सामाजिक स्थिति सतत उधौंभुती दीख पड़ती है। पर यह दृष्टि "यज नार्यास्तु पूज्यन्ते रम्यते यत्र देवता" ^१ से भिन्न कही जा सकती है।

ऐतिहासिक परिपेक्ष्य में देखें तो रीतिकाल में वह मात्र अंगार बिलास और वासना की फुतली दीख पड़ती है। भारतेन्दु और द्विवेदी काल में नारी के विषय में एक सजगता की स्थिति दीख पड़ती है। उपर्युक्त दोनों ही कालों में नारी का एक निरीह रूप प्राप्त होता है। साथ ही कवियों द्वारा उनके प्रति उपदेशात्मक दृष्टिकोण मिलता है। वह कवियों के लिए सन्तानुभूति की पात्र है।

पर आलोच्य कवियों की दृष्टि में समाज में नारी का स्थान अपने परंपरागत नारी से भिन्न एक ऐसे धरातल पर प्रतिष्ठित होना चाहता है जहाँ वह पुरुषों के समकक्ष है। समाजगत नारी के इस स्थिति के निर्माण में छायावादी कवियों का महत्वपूर्ण स्थान है जिन्हें क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा।

समाज में नारी का स्थान

प्रसाद के काव्य, नाटक, उपन्यास, कहानी साहित्य में व्यक्ति यदा-कदा स्पष्ट रूप से लिखे गये मनतव्य प्रसाद के समाज में विषयक धारणा की दृष्टि करते हैं।

प्रसाद साहित्य में दो प्रकार की नारी का चित्रण मिलता है । एक तो वह जो परंपरागत आदर्श नारी का — ' नारी तुम केवल ब्रह्मा हो, पीयूष स्रोत सी ब्रह्मा करो जीवन के सुन्दर समतल में ' ^२ चित्रित किया गया है जिसमें कामा, दया, करुणा, ब्रह्मा, ममता आदि गुणों के साथ परिवार एवं स्वजनों के निमित्त अपने को बलिदान करने की भावना झिलती है । यह भारतीय नारी का समर्पित रूप है ।

समाज में नारी का जो दूसरा रूप चित्रण लिया है वह है उसका अपनी दयनीय सामाजिक स्थिति के प्रति जागरूकता का । इस वर्ग की नारियाँ में वर्तमान समाज के अनुप ही अपने अधिकार के प्रति चेतना मिलती है । वे समाज में महत्वपूर्ण स्थान की प्राप्ति में प्रयत्नशील हैं साथ ही संघर्षशील भी । पर प्रसाद ने इस प्रकार की नारी अवतरित की, उसका एक कारण सामाजिक पक्ष से भी सम्बन्धित है और वह है तत्कालीन समाज में नारी की गिरी हुई स्थिति । स्त्रियाँ भी समझ गई हैं कि ' पुरुष उन्हें उतनी ही शिक्षा और ज्ञान देना चाहते हैं, जितना उनके स्वार्थ में बाधक न हो । घरों के भीतर अन्धकार है, धर्म के नाम पर ढाँग की पूजा है, और शील तथा आचार के नाम पर रुढ़ियों की । ' ^३ यह सब उन्हें सामाजिक अधिकारों पर आवरण डालने के लिए ही है ताकि वे यथार्थ स्थिति के ज्ञान से अंचित रहें ।

प्रसाद की धारणा थी कि पुरुष वर्ग अपने स्वार्थों की सुरक्षा के लिए नारी को कुचल देना चाहता है । उसने नारी के समत्व के अधिकारों को एक भुलावे के रूप में रख छोड़ा है । पर अब सदियों से परिस्थितिगत बिहम्बना को फेकती हुई स्त्रियाँ भी समाज में अपना पूर्ववत् स्थान पाने की और अग्रसर हैं । युगीन परिस्थिति में अब वह स्थिति के यथार्थ को कुछ समझ गई हैं कि (यमुना के शब्दों में) ' कोई समाज और धर्म स्त्रियों का

२. कामायनी, पृ० ११६

३. कंकाल, पृ० २५८

नहीं बहन । सब पुरुषों के हैं । सब हृदय को कुचलने वाले बुर हैं । फिर भी मैं समझती हूँ कि स्त्रियों का एक धर्म है, वह है बाधात सहने की क्षमता रहना । दुर्दैव के विधान ने उनके लिए यही पूर्णता बना दी है । यह उनकी रचना है ।^४

इतना ही नहीं समाज में वेश्यावृत्ति नारी जीवन के लिए एक घृणित एवं जघन्य पाप है । पर पुरुष ने अपने स्वार्थ से उसे भी पोषित किया है ।^५ वेश्याओं के (ही) देतों—उनमें कितनों के मुख सरल हैं, उनकी भाँली, भाली आँखें रौं-रौंकर करती हैं मुझे पीट-पीटकर बंचलता सिखाई गई है । मेरा विश्वास है कि उन्हें क्वसर दिया जाता, तो वे कितनी ही कुलबधुओं से किसी बात में कम न होतीं ।^५

कामायनी की इड़ा अपने नारीत्व की सृजना के लिए और स्कन्द-गुप्त नाटक की देवसेना देश के मान, स्त्रियों की प्रतिष्ठा^६ की रक्षा करने को तत्पर है । विजया अपना अधिकार पाने को तत्पर है । भटार्क की माँ कमला समाज और देश द्रोही भटार्क को फटकारती है ।^७ भूवस्वामिनी में नारीत्व की युगीन चेतना कीब पढ़ती है जो रामगुप्त के मन्त्राजोबित आज्ञा के विरुद्ध प्रकट हुई थी ।^८ इसका कारण भी स्पष्ट है कि स्त्रियों को उनकी आर्थिक पराधीनता के कारण जब हम उसे स्नेह करने के लिए बाध्य करते हैं, तब उनके मन में विद्रोह की सृष्टि भी स्वाभाविक है । प्राचीन काल में स्त्री-धन की कल्पना हुई थी किन्तु आज उसकी जैसी दुर्दशा है जितने काँह उसके लिए लड़े हाँते हैं, वे किसी से द्वेष नहीं ।^९ वे समाज में नारी की दयनीय स्थिति को प्रकट करते हैं ।

४. संकाल, पृ० २५५

५. ,, पृ० १६३

६. स्कन्दगुप्त, पृ० ४२

७. ,, पृ० १०६

८. भूवस्वामिनी, पृ० २८

९. तिलसी, पृ० १४७

प्रसाद की धारणा है कि समाज में स्त्रियों को महत्वपूर्ण स्थान देना होगा और उसके लिए स्त्री-जाति के प्रति सम्मान करना सीखना होगा । १०

प्रसाद ने स्त्रियों की सामाजिक उन्नति से प्रेरित होकर कंकाल में 'भारत संघ' की भी स्थापना कर दी । उनकी धारणा है कि 'व्यर्थ के विवाद हटाकर, उस दिव्य संस्कृति — (आर्य मानव संस्कृति) ११ के निमित्त चाहिए यह कि समाज नारी जाति पर अत्याचार करने से विरत हो । १२ उन्होंने यह स्पष्ट प्रदर्शित किया कि नारियाँ में यह बैतना घर कर रही है जिससे प्रेरित होकर 'ततिमा देवी ने अपना स्वस्व दान दिया है । उस धन से स्त्रियाँ की पाठशाला खोली जायगी, जिसमें उनकी पूर्णता की शिक्षा के साथ वे इस योग्य बनायी जायगी कि घरों में पदों में दीवारों के भीतर नारी जाति के सुख, स्वास्थ्य और संयत स्वतंत्रता की घोषणा करें । उन्हें सहायता पहुँचाएं, जीवन के अनुभवों से अवगत करें । उनमें उन्नति सहानुभूति क्रियात्मक प्रेरणा का प्रकाश फैलाएं ।' १३

समाज में स्त्रियों की गिरी अवस्था में सुधार से ही प्रेरित होकर प्रसाद ने गोस्वामी जी — मंगलदेव संवाद में यह कहलाया है कि 'जहाँ स्त्रियाँ सताई जायँ, मनुष्य अपमानित हों, वहाँ तुमको अपना दम्भ छोड़कर कर्तव्य करना होगा । तुम अलार्बों की सेवा में लगे । भगवान् की भूमि भारत में स्त्रियों को पतित बनाकर बड़ा अन्याय हो रहा है । ... स्त्रियाँ विषय पर जाने के लिए बाध्य की जाती हैं, तुमको उनका पता लेना पड़ेगा ।' १४

१० : कंकाल, पृ० २६४

११. , , पृ० २६०

१२. , , पृ० २६०

१३. , , पृ० २६१

१४. , , पृ० १४४-१

समाज में नारी का स्थान

निराला के काव्य और कथा साहित्य में नारी विषयक धारणा पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। उनके साहित्य में नारी अत्यन्त महत्वपूर्ण वार्य-विषय रही है।

निराला के शब्दों में आधुनिक समाज की दृष्टि से अब वह समय नहीं रहा कि हम स्त्रियों के सामने वह रूप रखें, जिसके लिए गौस्वामी तुलसीदास जी ने 'चित्र-लिखे कपि देखि डेराती' १५ लिखा (फिर भी) समाज ने उन्हें एक छोटी सी सीमा में बांध रक्ता है। यह कार्य सीमा पुरुष की स्वार्थ सीमा है।

पर जब कभी हम समाज में उनकी गिरी हुई स्थिति पर विचार करते हैं तो गिरी हुई स्त्रियों की इस अवस्था का कारण बहुत कुछ शिक्षा की कमी पड़ती है। निराला ने भी इसका स्पष्ट उल्लेख किया है कि स्त्रियों के समाज में समकक्षता का स्थान दिलाने, उनकी स्थिति के सुधार के लिए आवश्यक साधन है शिक्षा। हमारे देश में स्त्रियों की शिक्षा के अभाव से जैसी दुर्दशा हो रही है उसकी वर्णना असंभव है। प्राचीन सीमा ने नवीन भारत की शक्ति को मृत्पु की ही तरह घेर रक्ता है। पर घर की छोटी सी सीमा में बंधी हुई स्त्रियाँ आज अपने अधिकारोंपने गौरव देश तथा समाज के प्रति अपना कर्तव्य, सबकुछ भुली हुई हैं। उनके साथ जो पार्श्विक अत्याचार किये जाते हैं उनका कोई प्रतिकार नहीं होता। वे चुपचाप आंसुओं की पीकर रह जाती हैं। उनका जीवन एक अभिशप्त का जीवन बन रहा है। उन्हें जो शिक्षा दी जाती है कि तुम्हें अपने पुरुष के सिवा किसी दूसरे पुरुष का मुख नहीं देखना चाहिए, यह उनके अंधकार जीवन की टार-पेटिंग है। चिर भुङ्कार हुए ही उन्हें तमाम जीवन पार

कर देना पड़ता है इस उक्ति का का यथार्थ तत्त्व उन तक नहीं पहुँचता । फल यह होता है कि उन पर हमला करने के लिए गुंडों को काफी सुयोग मिलता है । उनका स्वास्थ्य उनके अवरोध के कारण क्रमशः क्षीण हो जाता रहता है शिक्षा से यह सब दूर होगा । स्त्रियाँ अपना दिव्य रूप पहचानेंगी । उन्हें अपने कर्तव्य का ज्ञान होगा । १६ उनका जो स्थान संसार की स्त्रियों में है, उसे प्राप्त करेंगी । राष्ट्र की स्वतंत्रता की उपासना में उनके जो अधिकार हैं, उन्हें ग्रहण कर अपने कर्तव्य का पालन करेंगी । बच्चों की पीड़ा से उन्हें तड़पना न होगा । समाज की नृशंसता जो प्रतिदिन बढ़ती जा रही है, उन पर अपना अधिकार जमा सकेंगी । पति के विदेश जाने पर मरान में उनकी जो दुर्दशा होती है, उससे बची रहेंगी । ज्वरत पड़ने पर स्वयं उपार्जन करके अपना निर्वाह कर सकेंगी । ... वे अनेक प्रकार के भोजन पकाने की विधियाँ सीख लेंगी, और संसार में रह संसार के यथार्थ सुखों का अनुभव करेंगी । कहा है, संसार में जितने प्रकार की प्राप्तिरियाँ हैं, शिक्षा सबसे बढ़कर है । शिक्षा में शब्द-विद्या का स्थान और उच्च है । यही विद्या ज्ञान की धात्री कहलाती है । जितने प्रकार के दैन्य हैं, जितनी कमजोरियाँ हैं, उन सबका शिक्षा के द्वारा ही नाश हो सकता है । अशिक्षितता अपढ़ होने के कारण ही हमारी स्त्रियाँ को संसार में मरक-यातनार्थ भौगनी पड़ती हैं — उनके दुःखों का अंत नहीं होता । १७ अतः इसमें सुधार करना होगा ।

तत्कालीन समाज में शहर की अपेक्षा स्त्रियों की अशिक्षा की स्थिति गाँवों में और भी दयनीय कही जा सकती है । "कन्याप्येवं पालनीया शिक्षाणीयातियत्नतः" मनु के इस कथन और निराला के स्त्री शिक्षा के दृष्टिकोण का पूर्ण साम्य है । पर समाज में ऐसा न होने के तीन कारण अपनी दृष्टि में हैं जो विशेष रूप से गाँव से भी सम्बन्ध रखते हैं ।

१६. बाहरी स्वाधीनता और स्त्रियाँ प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३१

१७. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३२

स्त्रियों की अज्ञानता के कारण

(१) इसका बहुत बड़ा कारण देश का पैसा ही है, पर पुरुषों की अज्ञानता भी कहीं कम नहीं। १८ जिनकी दृष्टि में शिक्षा देना पाप है।

(२) समाज के लोग रुढ़ियों के ऐसे गुलाम हैं कि जीते जी उन्हें छोड़ नहीं सकते, और इससे समाज का पक्षिया जरा भी आगे नहीं बढ़ने पाता। २०

(३) गांवों की अज्ञानता शहरों में लड़कियों के पढ़ाने के अनेक साधन हैं। २१ पर उसका यथोचित उपयोग नहीं होता।

निराला की तो धारणा है कि "हर गांव से प्रतिदिन जितनी भीड़ निकलती है, यदि उतना अन्न राज एकत्र कर लिया जाय, तो गांव में ही एक छोटी-सी पाठशाला खोल दी जा सकती है। एक शिक्षक की गुजर उससे हो जायगी। २२ पर तत्कालीन भारतीय समाज की दृष्टि किसी वस्तु की उपयोगिता से अधिक धर्म और रुढ़िवादिता पर अधिक निहित थी। उसकी ओर भी अपने गप में निराला जी ने संकेत किया है कि "आज घर के कोने में समाज की साधना नहीं हो सकती। जमाने ने रुत बदल दिया है। हमारे देश की लड़कियों पर बड़े बड़े उत्तरदायित्व आ पड़े हैं। उन्हें वायु की तरह मुक्त रखने में ही हमारा कल्याण है। तभी वे जाति धर्म तथा समाज के लिए कुछ कर सकेंगी।" २३

निराला ने पब में तो नहीं पर गप में विशेष कर अपने लेखों में परदा प्रथा का विरोध प्रकट किया है — उन्होंने कहा स्त्रियों को दबाव के कारण इस देश के लोग अपने जिस कल्याण की चिंतना की है, वह कल्याण कदापि नहीं, प्रत्युत निरी मूर्खता ही है। आज तक जितने

१२. प्रबंध प्रतिमा - १३२

१६. प्रबंध प्रतिमा, पृ० १३२

२०. " " पृ० १३३

२१. " " पृ० १३३

२२. " " पृ १३३

२३. " " पृ० १३३

अत्याचार हुए, बलात्कार आदि हुए हैं, वे सब पदानिशीन स्त्रियों पर ही हुए हैं पदों के भीतर जितनी तीव्रता से दृष्टि प्रवेश करना चाहती है, उसे पद पर उतनी तीव्रता से नहीं आक्रमण करती। पार्श्विक प्रवृत्तियाँ बंधनार में ही प्रबल बेग धारण करती हैं। अतः स्त्रियों में पदों प्रथा के टटने के साथ स्त्रियों में स्वातन्त्र्य आना चाहिए। निराला की धारणा है कि स्वातन्त्र्य कोई पाप नहीं है। हमारे देश के लोग इस समय आधे हाथों से काम करते हैं। उनके आधे हाथ निष्क्रिय हैं। जब स्त्रियों के भी हाथ काम में लग जायेंगे, कार्य की सफलता हमें तभी प्राप्त होगी।^{२४}

विवाह के सम्बन्ध में नारी की स्थिति पर निराला साहित्य में एक क्रान्तिकारी दृष्टिकोण मिलता है। नारियाँ अपने इस अधिकार के प्रति पर्याप्त सजग दीवत पहुँची हैं। वे जातिगत बंधनों को तोड़कर भी प्रेम विवाह कर लेती हैं। श्यामा और बंकिम,^{२५} अप्सरा की वैश्या पुत्री कनक और राजकुमारी सुकुल की बीबी पुतराज और सुकुल आदि के नाम उदाहरण-स्वरूप लिए जा सकते हैं।

निराला की समस्त नारियाँ प्रबुद्ध, प्रगतिशील और विद्रोहिणी भी हैं फिर भी निराला ने उन्हें भारतीय नारीत्व की दृष्टि को बिखरने नहीं दिया है। जाते, यमुना, कनक, अलका, प्रभावती, निरुपमा, पद्मा, चमेली, तारा, कमला, ज्योतिर्मयी, श्यामा, सुकुल की बीबी, श्रीमती गवान शास्त्रिणी का नाम इसके उदाहरण स्वरूप लिये जा सकते हैं। प्रेम के सम्बन्ध में स्त्रियाँ सामाजिक समानाधिकार के पक्ष में दीवत पहुँची हैं। यद्यपि 'बोरी की पकड़' की मुन्ना बाँदी निराला की नारी विषयक धारणा की अपवाद हैं, किन्तु वह एक वर्ग विशेष का प्रतिनिधित्व करती हैं, सामान्य नारी की नहीं।

२४. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३३

२५. लिली, पृ० ८१

समाज में नारी का स्थान निर्धारित करते समय निराला की नारी पर दृष्टिपात करते समय हम नारी के "तोड़ती पत्थर" के अभिक नारी रूप को भी नहीं भुलाया जा सकता जिसमें नारी की अभिक शक्ति की ओर भी संकेत दिया गया। यह निराला की दृष्टि में जीवन यापन करने का समानाधिकार था।

निराला स्त्रियों का सामाजिक स्तर ऊँचा उठाना चाहते थे। यही कारण है कि उन्होंने सती प्रथा, बाल विवाह, बहु विवाह, दहेज, पर्दा तथा वैश्यावृत्ति का विरोध किया। साथ ही विधवा विवाह, अन्त-जातीय विवाह, स्त्रीशिक्षा आदि पर बल दिया। वह नारी को पुरुष की समकक्षता में समान स्थिति—देना चाहते थे। लेकिन यह तभी संभव था जब शक्तियों से नारी अपनी परंपरागत बंधनों को तोड़ दे। जिसमें कवि ने स्वयं आह्वान किया है कि —

तोड़ो- तोड़ो- तोड़ो कारा
पत्थर की, निकलो फिर,
गंगा-जल-धारा !
गृह-गृह की पार्वती !
पुनः सत्य-सुन्दर-शिव को संवारी
उर उर की अनो भारती ! —
भ्रान्तों की निश्चल ध्रुव-तारा। —
तोड़ो, तोड़ो, तोड़ो कारा ! २६

समाज में नारी का स्थान

यदि पंत के दृष्टिकोण से समाज में नारी का स्थान निर्धारित किया जाय तो उनकी दृष्टि नारी की ऊँचीमुखी प्रवृत्तियों की ओर ही रही है। पंत ने नारी को स्नेह, शील, सेवा, ममता की मधुर मूर्ति, और

राज की अभिशप्त सभ्यता में " कर रही मानवी के अभाव की ... पूर्ति करने वाली कृजा नागरी " २६ के रूप में ही देखने का प्रयास किया है ।

रुचि के अनुसार अब वह युग नहीं रहा कि नारी के लिए " पैर की जूती , जोड़ । न सही एक, दूसरी जाती " २७ की उक्ति बरितार्य हो । या उनका कार्य क्षेत्र —

मां कहती -- रतना संभाल कर ,
माँसी -- धनि लाना गोदी भर,
सत्रियाँ -- जाना हमें मत बिसर । २८

तक सीमित कर समाज के उसके अधिकृत अन्य स्थानों से वंचित कर दिया जाय । आलौच्य काल में स्त्री स्वातंत्र्य संबंधी हमारी भावना का विकास वर्तमान युग की आर्थिक परिस्थितियों के विकास के साथ ही हो रहा है । स्त्रियों का निर्वचन अधिकार संबंधी आन्दोलन बुजुर्ग संस्कृति एवं पूजावादी युग की आर्थिक परिस्थितियों की प्रतिक्रिया का ही परिणाम है । २९

" सदाचार की सीमा उसके तन से है निर्धारित ,
पुतयोनि वह: मृत्यु बर्म पर केवल उसका अंकित ।
वह समाज की नहीं इकाई -- शून्य समान अनिश्चित
उसका जीवन मान, मान पर नर के है अवलंबित ।
योनि नहीं है रे नारी, वह भी मानवी प्रतिष्ठित ,
उसे पूर्ण स्वाधीन करो, वह रहे न नर पर अवसित । " ३०

के रूप में उसे देखा जा सकता है । " यद्यपि " हमें यह (भी) नहीं भूलना

२६ ब . ग्राम्या, पृ० २१

२७ . . . पृ० २५

२८ . . . पृ० ३६

२९ . आधुनिक कवि पंत, पृ० २६

३० . . . पृ० २६

चाहिए कि संसार अभी सामंत युग की गूढ़ नैतिक और सांस्कृतिक भावनाओं की से युद्ध कर रहा है, पृथ्वी पर अभी यंत्र-युग प्रतिष्ठित नहीं हो सका है। आने वाला युग मनुष्य की गूढ़ा-काम की प्रवृत्तियों में विकसित सामाजिक सामंजस्य स्थापित कर हमारे सदाचार के दृष्टि-गोण एवं सत्यं शिवं सुन्दरम् की धारणाओं में प्रकारांतर उपस्थित कर सकेगा। ३१

पंत ने यह स्वीकार किया है कि समाज में नारी का महत्वपूर्ण स्थान है। क्योंकि उर के भीतर ३२ पर जहाँ तक आधुनिक नारी का पश्न है कवि की दृष्टि में वह परंपरागत नारी से भिन्न है जिसे उसने 'आधुनिका में व्यक्त किया है कि अगर 'मात्र सौन्दर्य प्रसाधन ही तुम्हारे जीवन का लक्ष्य है तो -

आधुनिक तुम नहीं अगर कुछ, नहीं सिर्फ तुम नारी !' ३३

यद्यपि कवि को तभी भी हुआ कि 'मानवी हाव मानवी रही न नारीलज्जा से अगुणित ३४ पर जब उसने युगानुरूप नारी की क्रियाशीलता प्रदर्शित की तो वह सहर्ष कह उठा -

स्त्री नहीं, आज मानवी बन गई तुम निश्चित,
जिसके प्रिय अंगों को हूँ अनिलातप पुलकित ।

क्योंकि अब समाज की उन्नति में कर्तव्य रत नारी ने-

नारी की संज्ञा भुला, नारों के संग बैठ,
बिना जन्म सुहुद सी जन हृदयों में सहज पैठ,
जो बंटा रही जग जीवन का काम काज
तुम प्रिय ही सुफे : हूँ तुमको काम लाज । ३५

अतः स्पष्ट है नारी की सामाजिक स्थिति उसकी सृजनशीलता में ही निहित है जिसे उसने प्राप्त कर लिया है और अब वह अपने समाज की उन्नति शील

३१. आधुनिक कवि पंत, पृ० ३०

३२. ग्राम्या, पृ० ८२

३३. .. पृ० ८३

३४. .. पृ० ८५. ३४० ग्राम्या, पृ० ८५

बनाने में सहायता दी इसे अस्वीकार नहीं किया जा सकता ।

पंत ने नारी को ' देवी ! मा ! सहनारि ! ' के रूप में प्रतिष्ठा दी । उनकी दृष्टि में ये चार रूप समाज के नारी की महत्ता के पोषक हैं और समाज के निर्माण में भी उसकी महत्ता उपेक्षित नहीं की जा सकती ।

नारी की सामाजिक स्थिति को महादेवी के दृष्टिकोण से देखें तो उनके अनुसार ' आज की परिस्थितियों में अनियन्त्रित वासना का प्रदर्शन स्त्री के प्रति बुरा व्यंग ही नहीं जीवन के प्रति विश्वास घात भी है । नारी जीवन की अर्द्धांश विकृतियों के मूल में पुरुष की यही प्रवृत्ति मिलती है, अतः आधुनिक नारी नये नामों और नूतन आवरणों में भी इसे पहचानने में भूल नहीं करेगी । उसके स्वभाव में, परिस्थितियों के अनुसार अपने आप को ढाल लेने का संस्कार भी शेष है और उसके जीवन में, अनुदिन बढ़ता हुआ विद्रोह भी प्रवाहशील है । यदि वह पुरुष की प्रवृत्ति को स्वीकृति देती है तो जीवन को बहुत पीछे लौटा ले जाकर एक श्मशान में छोड़ जाती है और यदि उसे अस्वीकार करती है तो समाज को बहुत पीछे छोड़ शून्य में बहुत आगे बढ़ जाती है । स्त्री के जीवन के तार-तार को जिसने तोड़ कर उलझा डाला है, उसके ऋण ऋण को जिसने निर्जीव बना दिया है और उसके सोने के संसार को जो धूल के मोल लेती रही है, पुरुष सी वही लालसा, आज की नारी के लिए, विश्वस्त मार्ग दर्शिका न बन सकेगी ।

महादेवी के अनुसार ऋषययुग की नारी चाहे अपने व्यक्तिगत जीवन के लिए विशेष सुविधाएं न प्राप्त कर सकी हो, पर उसकी शक्ति ने पुरुष की वासना-व्यवसायी दृष्टि को एक दीर्घ काल तक जहाँ का तहाँ ठहरा दिया इसी से आज का उत्तुङ्गामययथार्थवादी पुरुष उस पर आधात किये बिना एक पग बढ़ने का भी अवकाश नहीं पाता । ३६

ऋषययुग की नारी पुरुष के सौन्दर्यबोध , स्वप्न, आदर्श आदि

का प्रतीक है। आज पुरुष के सौन्दर्य मोध, स्वप्न, आदर्श आदि का प्रतीक है। आज पुरुष यदि उस प्रतीक को जीवन की पीठिका पर प्रतिष्ठित करने की क्षमता नहीं रखता तो ताम्य है। परन्तु अपनी ही आर्थिक मूर्ति को पैरों तले कुचलने के लिए यदि वह जीवित नारी को अपनी कृत्सा में समाधि देना चाहे, मधु-सौरभ पर पत्नी हुई अपनी ही सृष्टि को आत्मसात् करने की इच्छा से नारी के अस्तित्व के लिए कव्याद बन जावे तो उसका अपराध अज्ञान्य हो उठेगा।^{३७}

भारतीय पुरुष जीवन में नारी का जितना ऋणी है उतना कृतज्ञ वह नहीं हो सकता।^{३८} फिर भी यमार्थ के नाम पर नारी का क्रूर वीरहरण होता रहे,^{३९} साथ ही वह अब तक सजग न हो सके तो यह स्थिति की विहम्बना ही कही जायेगी, क्योंकि शब्दगत सार्थकता के साथ नारी केवल मांसपिण्ड की संज्ञा नहीं है। आदिम काल से आज तक विकास पथ पर पुरुष का साथ देकर उसकी यात्रा को सरल बनाकर उसके अभिशापों और अपने वरदानों से जीवन में अज्ञाय शक्ति भरकर मानवी ने जिस व्यवितत्व बेतना और हृदय का विकास किया है उसी का पथवि नारी है।..... जागृत युग के आदर्शादी कवि ने मलिनता में मिली पुरानी मूर्ति के समान उसे स्वच्छ और परिष्कृत करके ऊँचे सिंहासन पर प्रतिष्ठित तो कर दिया परन्तु उसे गतिशीलता देने में असमर्थ रहा। छायायुग ने उस कठोर अचलता से शापमुक्त होने के लिए नारी को प्रकृति के समान ही मूर्त और अमूर्त स्थिति दे डाली।^{४०}

जहाँ तक स्थिति का प्रश्न है वह आज इतनी संज्ञाहीन और पंगु नहीं कि पुरुष झौले ही उसके भविष्य और गति के सम्बन्ध में निश्चय कर ले। हमारे राष्ट्रीय जागरण में उसका सहयोग महत्वपूर्ण और बलिदान

३७. दीपशिखा, पृ० १८

३८. ,, पृ० १६

३९. ,, पृ० १६

४०. ,, पृ० १८

असंख्य है। समाज में वह अपनी स्थिति के प्रति विशेष सजग और सतर्क हो चुकी है। साहित्य को कुछ ही वर्षों में उसकी सजीवता का जैसा परिचय मिल चुका है वह भी उपेक्षाणीय नहीं। इसके अतिरिक्त इस संक्रान्ति काल में सभी देशों की नारी अपने अपने कठिन त्यागों से अर्जित गृह, सन्तान तथा जीवन को अरिजात देखकर और पुरुष की स्वभावगत पुरानी बर्बरता का नया परिचय पाकर सम्पूर्ण शक्ति के साथ जाग उठी है। भारतीय नारी भी इसका अपवाद नहीं है।

ऐसे ही अवसर पर यथार्थवाद ने एक और नारी की वैज्ञानिक ख-परीक्षा प्रारम्भ की है और दूसरी ओर उसे अ-उच्छुद्ध विलास का साधन बनाया है।^{४१}

सब तो यह है कि समाज में नारी ऐसा यन्त्रमात्र नहीं जिसके सब कल पुर्जों का प्रदर्शन ही ज्ञान की पूर्णता और उनका संयोजन ही क्रियाशीलता हो सके। पुरुष व्यक्ति मात्र है परन्तु स्त्री उस संस्था से कम नहीं, जिसके प्रभाव की अनेक दिशाएँ हैं और सृजन में रहस्यमयी विविधता रहती है। नारी भी स्थूल से सूक्ष्म तक न जाने कितने साधनों से जीवन और जाति के सर्वतोन्मुखी निर्णयों में सहायक होती है।^{४२} अतः समाज में नारी का स्थान निर्धारित करने के लिए वास्तव में हमें पूर्ण विकासशील सहयोग को प्राप्त करने के लिए वैज्ञानिक दृष्टि ही नहीं हृदय का वह संस्कार भी अपेक्षित रहेगा जिसके बिना मनुष्य का कोई सामाजिक मूल्य नहीं ठहरता।^{४३} नारी और समाज पर विचार करने पर हमें लगता है "हमारी दीर्घकालीन पराधीनता में भी नारी ने अपने स्वभावगत गुण कम लोये हैं, क्योंकि संघर्ष में सामने रहने के कारण पुरुष के लिए जितना आत्महर्षन और विवश

४१. दीपशिला, पृ० १८

४२. .. पृ० १८

४३. .. पृ० १८

समझाता अनिवार्य हो जाता है, उतना नारी के लिए स्वाभाविक नहीं । पर दुर्बल पराजित पुरुष को अपने स्वत्व-प्रदर्शन के लिए नारी के रूप में एक ऐसा जीवन मिल गया जिस पर वह विपत्ति से मिली पराजय की धुंफ-लाहट भी उतार सकता है और अपने स्वामित्व की साध भी पूरी कर सकता है । ऐसी स्थिति में भारतीय नारी के लिए पुरुष-हृदय का विलास और निष्क्रिय जीवन का दम्भ दोनों का भार वहन करना स्वाभाविक हो गया, क्योंकि एक ने उसे कम मूल्य पर तरीदा और दूसरे ने उसके लिए ऊंचा से ऊंचा आदर्श स्थापित किया । ४४

शुद्ध उपयोगितावाद की दृष्टि से भी नारी अमिक्वर्ग के समान की दलित पीड़ित पर महत्वपूर्ण है । उसमें समष्टि चेतना का अभाव-सा है, पर व्यक्तिगत चेतना की दृष्टि से भी नारी ने इस प्रवृत्ति में अपमान का भी अनुभव किया है । ४५

इसी अपमान और सामाजिक अधिकारों के प्रति सजग दृष्टि में निष्क्रिय किया कि वह उस भावुकता को आमूल नष्ट कर डालेगी । ४६ जिसने उसे मात्र रमणी और भायाँ रूप दे रक्खा है ।

समाज में नारी की कच्ची स्थिति न होने के जो मूल कारण हैं वे महादेवी की दृष्टि में दो ही हैं । पहला है आर्थिक परतंत्रता और दूसरा है घर में निहित उसका क्षेत्र महादेवी त्रयी को न केवल घर की सीमित बहार दीवाली में बांधना चाहती हैं और न उनकी दृष्टि में वही नारी जिसने पारिवारिक दायित्वों को उपेक्षित रक्खा है । नारी के आधुनिक होने का तात्पर्य यह नहीं है कि उसका रमणीत्व नष्ट हो ४७ क्योंकि ऐसा कोई

४४. साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध, पृ० १८२

४५: पृ० १८२-१८२

४६: पृ० ४२

४७: पृ० ४३

त्याग या बलिदान नहीं जिसका उद्गम नारीत्व न रहा हो, अतः केवल त्याग के अधिकार को पाने के लिए अपने आपको रुज बना देने की कोई आवश्यकता नहीं जान पड़ती । ४८ जो कि उसके आधुनिक रूप में प्रकट होता है ।

आज भी हमारा स्त्री समाज कितने रोगों से जर्जर हो रहा है उसकी सन्तान कितनी अधिक संख्या में असमय ही जल सा ग्रस बन रही है ४९ यह एक चिन्ता का विषय है । बिना इन कर्मों को पूरा लिये नारी को समाज में समुचित स्थान नहीं प्राप्त हो सकता ।

विवाह की समस्या भी नारी के लिए चिन्ता का विषय हो गया है । पुरुष प्रायः उच्चशिक्षा प्राप्त स्त्रियों से भय लाते हैं । ५० तिलक के सम्बन्ध में भी नारी पक्ष को ही झुकना पड़ता है । ५१ पत्नीत्व को व्यवसाय की तुला पर तोला ५२ जाता है । अपनी इस विवशता के कारण ही नारी पुरुष की सहयोगिनी नहीं समझी जाती । ५३ ऐसी अवस्था में समाज नारी का त्याग, साहस ५४ और वह सब कुछ भुला दिया जाता है जिन गुणों के कारण समाज में उसका स्थान है । सब तो यह है समाज ने उसके लिए सभी मार्ग रुद्ध कर दिये हैं । पत्नीत्व के वास्तविक अर्थ से तो निर्वासित ही हो जीविका के अन्य साधनों को भी अपनाने की स्वतंत्रता न पा सकी । ५५

स्त्रियों को समाज में उचित स्थान प्राप्त कराने के निमित्त उनकी शिक्षा को उचित महत्त्व देना पड़ेगा । व्यवसाय के क्षेत्र में भी उनकी स्वतंत्रता उनका सामाजिक अधिकार कहा जा सकता है । वे अधिकार पक्ष से

४८ : ब्रुंसेला की कहियाँ, पृ० ५१	५३ : ब्रुंसेला की कहियाँ, पृ० ८०, ८८
४९ : ,, ,, पृ० ५७	५४ : ,, ,, पृ० ६७
५० : ,, ,, पृ० ६८	५५ : ,, ,, पृ० ६२
५१ : ,, ,, पृ० ७८	
५२ : ,, ,, पृ० ७६	

सार्वजनिक जीवन का भार भी संभाले साथ ही कर्तव्य पत्र से गृह व्यवस्था को भी उपेक्षित न कोहें। समाज द्वारा लगाये गए उनके स्वातंत्र्य की उच्छृंखलता सम्बन्धी धारणा^{५७} नितान्त प्रामाणिक है। समाज में स्त्रियों की अपनी महत्ता है।^{५८} ऐसा कोई त्याग या बलिदान नहीं जिसका उद्गम नारीत्व न रहा हो।^{५९} नारी की इस महत्त्वा को भुलाया नहीं जा सकता। जब समाज को इस बात को भूल जाना चाहिए कि उसे जीने की कला नहीं आती, केवल युग युगान्तर से बने आनेवाले सिद्धान्तों का भार लेकर वह स्वयं ही अपने लिए भार ही उठी है।^{५९} घर और बाहर का सामंजस्य स्थापित कर नारी समाज में अपना उँचा हुआ महत्त्व पुनः प्राप्त करने के लिए प्रयत्नशील है और महादेवी की दृष्टि में समाज की कुरीतियाँ एवं नाना बाधाओं को दूर कर शिक्षा, आर्थिक, स्वतंत्रता एवं उँचे हुए सामाजिक स्थान को प्राप्त करते हुए भावी समाज में अपना महत्त्व पूर्ण स्थान बना लेगी ऐसी धारणा है।

रामसुमार जी ने अपने काव्य साहित्य में तो नहीं परन्तु गद्य साहित्य में इस ओर दृष्टिपात किया है। उनकी दृष्टि में नारी का समाज में महत्त्वपूर्ण स्थान है। मध्यकाल की वह स्थिति जिसमें नारियों का जीवन आँसुओं के सिवाय और रह गया ?^{६०} या समाप्त हो गया है। उनमें भी जागृति आ गई है। वे अपने अधिकारों के प्रति भी जागरूक हैं। दूसरी ओर उनकी धारणा है कि समाज की उन्नति भी नारी के जीवन (गत) संतोष^{६१} ही आश्रित है क्योंकि बिना इसके समाज का भी पतन सम्राट वृहद्रथ की तरह हो जाता है।

समाज के निर्माण और उसके विकास में नारी जीवन का महत्त्वपूर्ण

५६ : ब्रतसा की कहियाँ, पृ० ५६

५७ : .. पृ० ८३

५८ : .. पृ० ५१

५९ : .. पृ० १५०

६० : कुरुराज, पृ० ५२

६१ : .. पृ० ४३

स्थान उपेक्षित नहीं किया जा सकता । यही कारण है कि उन्होंने शिवाजी के माध्यम से गौहरबानू का सम्मान है अपनी विचारगत मान्यता की पुष्टि की है ।^{६२} साथ ही नारी पात्र जानू के माध्यम से नारी की स्थिति पर प्रकाश डालता है कि सुदा की तितकत में क्या औरत इतनी गह्र बीती बीज ली गह्र कि वह पत्थरों और कंकड़ों की भांति छूट सी जाय ? वैजान बीजों के साथ इन्सान को बांध लेना जिन्दगी की सबसे बड़ी तौहीनी है और यह सब भी है ।^{६३}

आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों ने नारी की दयनीय सामाजिक स्थिति पर असंतोष व्यक्त करते हुए उसकी सामाजिकस्थिति में सुधार का संकल्प रक्ता । उनका विश्वास था कि बिना नारी जागरण के समाज की उन्नति नहीं हो सकती । उन्होंने तटस्थ स्थिति से नारी की दयनीय स्थिति के कारणों को देखा और उसमें सुधार का दृष्टिकोण रक्ता । अतः नारी जागरण की पृष्ठभूमि का निर्माण छायावादी कवियों की उपलब्धि कही जा सकती है ।

विधवा

परलोकवादी और भ्राम्यवादी विचारधारा का प्राधान्य कारण भारतेन्दु से पूर्व साहित्यकार के लिए विधवा चिन्ता का विषय नहीं थी । इसी कारण आदर्श या यथार्थ किसी भी समस्या के रूप में इसे साहित्य में स्थान नहीं मिल सका किन्तु भारतेन्दु युग और द्विवेदी युग की स्थिति सभी दृष्टियों से पूर्ववर्ती स्थिति से सर्वथा भिन्न थी । दोनों युग में कवियों ने विधवा की सामाजिक दशा पर चिन्ता प्रकट की, साथ ही वैधव्य को नारी जीवन का अभिशाप घोषित किया ।

६२. शिवाजी, पृ० ५०

६३. शिवाजी, पृ० ५०

कायावाद युग में विशेष सामाजिक मान्यताओं के साथ दलित एवं उपेक्षित वर्ग के प्रति एक सहानुभूति पूर्ण दृष्टिकोण मिलता है। कायावादी कवियों में, प्रसाद निराला पंत, महादेवी और राधकुमार वर्मा ने क्रमशः अपने काव्य एवं गद्य साहित्य में विधवा के सम्बन्ध में जो कुछ प्रयत्न या परीक्षारूप में लिखा है उससे उसकी सामाजिक स्थिति स्पष्ट होती है साथ ही कवियों का विधवा सम्बन्धी दृष्टिकोण भी पता चलता है। अतः विश्लेषणात्मक दृष्टि से उपर्युक्त सभी कवियों को क्रमशः देखना ही अभीष्ट होगा।

प्रसाद ने अपने काव्य में 'विर तृषित कंठ' ६४ 'दुराशामयी विधवा' ६५ को जिस ढंग से प्रस्तुत किया उससे पता चलता है कि 'हिन्दू-विधवा संसार में सबसे तुच्छ निराश्रय प्राणी है।' ६६ 'दिव्य राग.... कीना सुहाग' ६७ भी उसी तरह है जैसे गन्धविधुर जम्लान फूल। ६८ पर तुलनात्मक दृष्टि से विधवा की ज्योता समाज में 'विधुर' ६९ की स्थिति अच्छी लगी जा सकती है। इस बात के स्पष्टीकरण के लिए उसे ऐतिहासिक पीटिका में ही देना अधिक उपयुक्त होगा।

प्राचीन धार्मिक ग्रन्थों में विधवाओं के पुनर्विवाह का उल्लेख मिलता है। साथ ही इस विवाह से सम्बन्धित सामाजिक मान्यतारं भी प्रतिष्ठित हैं। स्मृतियाँ तथा अथ ग्रंथों में भी वही उदार दृष्टिकोण

६४: लहर, पृ० ३४

६५: ,, पृ० ५२

६६: (सप्रता)-आकाशदीप, पृ० ३३३

६७: कामायनी, पृ० २४०

६८: ,, पृ० २४६

६९: लहर पृ० २७

मिलता है । ७०

७०. तैत्तिरीय संहिता, ३-३-४, ऐतरेय ब्राह्मण ३-१२ के अतिरिक्त अथर्ववेद के आधार पर भी कही जा सकती है । विशिष्ट ने तो स्त्रियों के पुनर्विवाह के बहुत उदार नियम बनाये कि अपने मृत पति के साथ केवल मन्त्र-पाठ द्वारा विवाह हुआ और यौन संभोग द्वारा विवाह निष्पन्न न हुआ हो, तो उसका दूसरा विवाह किया जा सकता है । बौधायन-४-१-१७-१८ । अमृतगति के धर्म परीक्षा (१०१४ ई०) के अनुसार "यदि एक बार स्त्री का विवाह नही भी गया हो और दुर्भाग्य से उसका पति मर जाए तो उसका दुबारा विवाह संस्कार कर देना चाहिए, किन्तु शर्त यह है कि मृत पति से यौन संभोग न हुआ हो । महर्षि व्यास ने भी ऐसी ही धारणा व्यक्त की है ।

एकदा परिणीतापि विपन्ने देवयोगतः

भर्त्यजातयोनिः स्त्री पुनः संस्कारमर्हति

प्रतीक्षताञ्च वध्यापि प्रसूता वनितां सति

अप्रसूता च बत्वारि प्रोषिते सति भर्तरि

पंचस्वेषु गृहीतेषु करणे सति भर्तृषु

न दोषो विधे स्त्रीणां, व्यासादीनामिदं वचः

--सर आर०जी०भाट्टाचार्य के संकलित ग्रन्थ अंड २(१६०८)पृ०३१३ साथ ही पराशर ने भी विधवा विवाह से सहमति प्रकट की ।

मनु--"पुनः विवाहित विधवा से उत्पन्न (पुनर्भव) ब्राह्मण पिता का पुत्र ब्राह्मण नहीं हो जाता यद्यपि उसे व्यापारजीवी ब्राह्मण के समकक्ष माना जाएगा । ३-१८१

गौतम विधवा विवाहों के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं क्योंकि वह विधवाके पुत्र को जो दूसरे पति से उत्पन्न हुआ हो, वैध उत्तराधिकारियों के अभाव में अपने पिता की एक बौधायी सम्पत्ति उत्तराधिकार में पाने का अधिकार देते हैं । विशिष्ट, विश्वा की दृष्टि में भी विवाहितविधवा के दूसरे पति से उत्पन्न पुत्र का उत्तराधिकार की दृष्टि से वह गौतमिय पुत्र की अपेक्षा अच्छा माना गया है । बृहत् स्मृति ग्रन्थ, २६-८, १७-१८, १५-७ । विशिष्ट १७-५५-५६ और बौधायन २-२-४-७-६ के अनुसार विधवा को छः मास जमीन पर सोना चाहिए । धार्मिक कृत्य करते हुए जमीन पर सोए और धार्मिक कृत्य करती रहे.... उसके बाद उसका पिता उसकी मृत पति के सन्तान उत्पन्न करने के कार्य में नियुक्त होगा ।

पर विधवाओं के पुनर्विवाह सन् ३०० ई० पूर्व से लेकर सन् २०० ई० के बीच की अवधि में अलोकप्रिय हो गए । यद्यपि उस समय भी बाल विधवाओं का पुनर्विवाह करने की अनुमति थी । ^{७१} अलेक्जेंडरी के अनुसार तो विधवाओं का पुनर्विवाह समाज द्वारा निषिद्ध था और यह निषेध बढ़ाकर बाल-विधवाओं पर भी लागू कर दिया गया था । जबकि पुरुषों पर ऐसा कोई प्रतिबन्ध न था । भक्तिकाल की विधवाओं की गिरिदशा का सख्त अनुमान मीरा के साथ होने वाले अत्याचारों से लगाया जा सकता है । समाज इसके लिए उत्तरदायी है ।

हायावादी कवि प्रसाद के अनुसार विधवाओं की स्थिति सामाजिक दृष्टिकोण से नितान्त ख़ैय थी । इस ख़ैय स्थिति को स्पष्ट रूप से कंकाल और तितली में देखा जा सकता है । अनेक स्थलों पर ऐसे प्रसंग आए हैं जिसके अनुसार समाज में प्रतिष्ठित सुतदेव जैसे लोग की थे जो विधवा राजकुमारी के आर्तनादों सुनें सब तरफ से मत लूटो । मेरा मानसिक पतन हो चुका है । मैं मिसी और की नहीं रही तो तुम्हारी भी न हो सऊंगी सुफे घर पहुँचा दो ^{७२} —पर पर ध्यान न देकर शेरकोट के बंदरवाजे पर भी लोल दो राजा ! दो बातें करके बला जाऊंगा — ^{७३} कह कर बेचारी विधवा को बदनाम करने से बाज नहीं आते । धामपुर बाजार के मंदिर के महन्त एक विधवा स्त्री पर ताक लगाये पाश्व भीषणता से उस पर आक्रमण कर ^{७४} बैठता है । कंकाल का तांगेवाला भी बालविधवा घण्टी पर बाँधे गढ़ाये सुफे तो वह बूत ही मिल जानी वालिह ^{७५} कहता है, तो विजय को सोचना

७१. शान्तिपर्व, पृ० ७२—१२

७२. तितली, पृ० १५६

७३. ,, , पृ० १६०

७४. ,, , पृ० १८३

७५. ,, , पृ० १३४

आवश्यक हो जाता है कि" सबसुख घण्टी एक निस्सहाय युवती है, उसकी रक्षा करनी ही चाहिए। ७६

विधवा स्त्री की समाज में एक निजीवि दैह की तरह स्थिति थी जिसे खुद को भी संभालने बनाने का अधिकार न था। विधवा होकर "राजों ने यह सब" अधिकार खो दिया था। वह बिन्दी लगाकर पंडित दीनानाथ की लड़की के व्याह में नहीं जा सकती थी। यही कारण था कि दुःख से उसने बिन्दी मिटाकर बादर ओढ़ ली। ७७ इतना ही नहीं समाज में विधवा का पर पुरुष के साथ बात करना भी बुरा था। इसी कारण वृन्दावन में विजय और घण्टी की बदनामी होती है। ७८ ऐसी स्थिति में धनी स्त्री वृन्दावारा रयले गए "विधवा-विवाह सभा में बैठकर हम लोग ७९ विवाह कर लें- के प्रस्ताव पर यदि श्रीचन्द्र अपनी सामाजिक प्रतिष्ठा को देखते हुए यह कहें कि "मैं यदि तुमसे विधवा-विवाह कर लेता हूँ तो इस सम्बन्ध में श्रद्धा भी होगी और बदनामी भी ८० तो प्रसाद द्वारा विश्लेषित "आप्या विधवा" ८१ की सामाजिक स्थिति बहुत कुछ स्पष्ट हो जाती है कि उसे समाज में लांछित होकर जीवन बिताना पड़ता है।

महादेवी वर्मा ने अपने काव्य साहित्य में विधवा और उसकी समस्या का कहीं भी उल्लेख नहीं किया है पर उनके गद्य साहित्य में इस समस्या को जिस रूप में उभारा गया है उससे इस विषय पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है।

तीन भाइयों में अकेली बहिन का कबीरचरण में विवाह होने और वैधव्य भी जानकर पढ़ने पर जब पहले-पहल भाभियों ने पति की मृत्यु का दावा उठी को ठहराया और पढ़ासिनों ने उसके किसी अज्ञात अभाव को लक्ष्य कर व्यंग-वर्षा की, तब उसका हृदय पीड़ा की अनुभूति के साथ वैसे ही चोंक पड़ा जैसे सौता हुआ व्यक्ति कंगारे के स्पर्श से जग जाता है। ८३ फिर

७६. कंकाल, पृ० १३५

७७. तितली, पृ० १५४

७८. कंकाल, पृ० ११०

७९. ,, पृ० १५५

८०. कंकाल, पृ० १५६

८१. प्रेम पथिक, पृ० २०

८२. अतीतके चलचित्र, पृ० ५६

८३. ,, ,, पृ० ५६

विधवा के इस बांधव्य जीवन को "अठण्ड पुण्य फल से ५४ वर्ष के आबा ने उदार का बीड़ा उठाया" ^{८४} यह समाज की विहंगना ही कही जायेगी ।

विधवा स्त्री परिवार में त्राज्य समझी जाती थी कदाचित्त उसके मूल में यह धारणा हो कि "उसी अनाचारिणी के कारण उनके पुत्र का जीवन से साथ धोना पड़ा ।" ^{८५} यही कारण है कि अभागी स्त्री की इतनी एकान्त साधना भी उसके पति को न बचा सकी (पर) अंतिम क्षणों में पुत्र का मुख देखने जो पिता आये थे उन्होंने आहार से दुर्बल, अनेक रातों से जगी हुई, अधु की ओर भुल कर भी दृष्टिपात नहीं किया । ^{८६}

१६ वर्षीय विधवा युवती भी कितनी दयनीय स्थिति में जीवन व्यतीत करती है । हर तरफ जाने से निर्बोध रूखा के भीतर जब अपने एकाकी-पन से ऊँची जाण भर टाट के पदों के पीछे लड़ी होती" जहाँ से कुछ मनानों के पिछवाड़े और एक-दो आते जाते व्यक्ति की दीख पड़ते थे, परन्तु इतना ही उसकी बचलता का ढिंडोरा पीटने के लिए पर्याप्त था ।" फिर अशोध बालिका द्वारा युवती विधवा के सिर पर रखी गई रंगीन लम्बी बाँड़ी आँड़नी का समाज कैसे बर्दाश्त करता । " कृतबुद्धि से ससुर मानों गिरने से बचने का ^{८७} सहारा लेते हैं और क्रोध से जलते अंगारे जैसी आँखों वाली, लुली तलवार सी कठोर मन ^{८८} द्वारा यंत्रणाओं से जब तो वह तब सकी जब मन से ही नहीं, शरीर से भी बेसुध हो गई ।" ^{८९} आदि बातें समाज में विधवा की स्थिति की दयनीयता ही प्रदर्शित करती हैं ।

जहाँ तक विवाह का प्रश्न है विधवा विवाह का उत्तेज किन्ही न किन्ही अंशों में आध्यावादी कवियों द्वारा रचित साहित्य में मिल जाता है यह युग की वैचारिक उपलब्धि कही जायेगी । महादेवी ^{९०} के अनुसार —
" अब तो विधवा विवाह होने लगे हैं । बैचारी बिट्टी का भी विवाह कर दिया जाय तो कैसा हो ?" कहकर भाविमयां इसलिये सद्भाव प्रकट करती हैं क्योंकि

८४. अतीत के बलचित्र, पृ० ५८

८५. " " पृ० ८६

८६. " " पृ० ८६

८७. अतीत के बलचित्र, पृ० ३०

८८. " " पृ० ३२

८९. " " पृ० ३३

९०. " " पृ० ५७

‘उसके भाई सत्ययुग के हैं, नहीं तो कौन एक निठल्ले व्यक्ति को बैठे बैठे बिला सकता है।’^{६१} यद्यपि उपर्युक्त कथन इस बात का साक्ष्य है कि विधवा विवाह प्रचलित था पर इस विवाह के प्रति समाज की अच्छी धारणा न थी। यही कारण है विधवा लक्ष्मिन^{६२} भस्तिन के चरे तैल, मोटी ताजी गाय भैंस और फलों से लदे पेड़ देख कर जेठ जिठौतों के मुँह में पानी भर आता है।..... पर इन सबकी प्राप्ति तभी सम्भव थी जब भयाहू दूसरा घर कर लेती।’^{६२} किन्तु इस बात का प्रस्ताव जाने पर वह फटकार कर कह देती है ‘हम कुकुरी-जिलारी ना चोंयं।’^{६३} यह कथन विधवा की दृढ़ आत्मिक शक्ति को भी प्रकट करता है। उपर्युक्त सन्दर्भ के आधार पर यह कहा जा सकता है कि महा-देवी ने समाज की विधवा समस्या को पर्याप्त गहराई से विश्लेषित करने में अन्य जायावादी कवियों की अपेक्षा अधिक सफलता पायी है।

निराला ने विधवा वर्ग को अपनी पूरी सहानुभूति देकर युगों से समाज में बली आ रही उसकी हैय स्थिति का प्रतिकार किया है। क्योंकि यह हृष्टदेव के मन्दिर की पूजा-सी^{६४} पवित्र है। अन्तर में उठी हुई भावनाओं की कबोट सहकर भी वह दीप-शिखा-सी शान्त, भाव में लीन दीब पड़ती है क्योंकि ‘दूर काल-ताण्डव’ द्वारा प्रदत्त दुःखों के आवरण में लिपटी दूटे तल की छुटी सता-सी दीन’^{६४} दलित भारत की ही विधवा है। जिसकी जिन्दगी ‘व्यथा की भुली हुई कथा है क्योंकि’ ज्वला लार्थों का एक सहारा था वह भी अब न रहा। अब तो उस अन्तःपथ से कलुषा की धारा में इसकी आँखें भीगती रहेंगी। वह’ अति खिन्न हुए भीगे अँवल में’ अपने को समेटे दुःख-रुले सूखे अंध-वस्तु चितवन को’ दुनियाँ की नजरों से दूर बनाकर बस्फुट स्वर में रोती रहेगी। उसे धीरे-धीरे कौन देगा, समाज में उसे रोने तक का भी अधिकार नहीं। उसके दुःख का भार कौन ले सकेगा ? दुःख भी वह

६१. अतीत के चलाचित्र, पृ० ५७

६२. ,, ,, पृ० ७

६३. ,, ,, पृ० ७

६४. परिमल, पृ० १२६

जिसका कुछ और नहीं है। समाज द्वारा किया गया उसकी दयनीय स्थिति पर उपेक्षा का यह अत्याचार भी कितना घोर और कठोर है, यही कारण है कि उन्होंने विधवा विवाह के समर्थन में ज्योतिर्मयी का विजय से विवाह करा दिया। ६५ जिससे युवती विधवाओं का प्रतिदिन बढ़ता आंसुओं का प्रवाह रुक सके। ६६

पंत की विधवा विधायक दृष्टि निराशा से सर्वथा भिन्न है। उन्होंने विधवा स्त्रियों की धार्मिकता पर आस्था प्रकट करते हुए गंगा तट पर बगुलें सी विधवाएं जप ध्यान में मग्न हैं ६७ की उपमा दी। यह उपमा उनके श्वेत वस्त्र धारण करने तथा विवशता पूर्वक धार्मिक वृत्ति ग्रहण करने की शोचक है जिसमें कृत्रिम जीवन के प्रति व्यंग्य भी निहित है। पर ऐसे त्याग, जप, तप, संयम, उपवास — के साथ जीवन व्यतीत करते हुए भी विधवा की धर्म साधना इस भू पर कठिन है। ६८ क्योंकि समाज में विधवा को 'परित्यक्त' लांछित और अनाथ संज्ञा से विभूषित किया जाता है। यही कारण है कि समाज द्वारा उपेक्षित वह निस्प्राण जीवन व्यतीत कर रही हैं। पंत को वैधव्य पंत को वैधव्य अपनी प्राण हीनता के कारण विशेष रस दिखायी दिये।

रामकुमार वर्मा ने भी एक स्थल पर विधवा मीरा की भक्ति के प्रति अपनी आस्था प्रकट की पर उससे विधवा की सामाजिक, आर्थिक, पारिवारिक अवस्था पर कोई भी प्रकाश नहीं पड़ता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि रामकुमार वर्मा को छोड़ कर प्रसाद निराशा, महादेवी और पंत ने विधवा सम्बन्धी यथार्थ स्थिति को प्रस्तुत करते हुए उसकी दयनीयता के प्रति अपनी सन्तानुभूति प्रकट की है। प्रसाद और महादेवी ने इसे एक सामाजिक जटिल समस्या के रूप में माना तो निराशा ने

६६. तिली, पृ० ३६

६६. वाक्पति प्रबंध प्रतिमा (बाहरी स्वाधीनता और स्त्रियां), पृ० १३१

६७. संख्या के बाद, पृ० ८६ (चिदंबर)

६८. लोकायतन, पृ० ३१७

उस उपेक्षित विधवा के प्रति अपनी पवित्र ब्रह्मांजलि अर्पित करते हुए उसे सामाजिक प्रतिष्ठा देने का प्रयत्न किया। पंत-नै-भ इसके लिए विद्रोहात्मक स्वर अपनाया एवं उसे व्यावहारिक आदर्श के रूप में भी ग्रहण किया। पंत ने मात्र एक उपमा के माध्यम से विधवाओं की बाह्यारोपित धार्मिक वृत्ति के आन्तरिक सत्य पर प्रकाश डाला।

हायावादी काव्य साहित्य में निराला की विधवा^{१००} कविता उन्हें भारतेन्दुकाल और त्रिवेदी युग से सीधे संपृक्त करती है, क्योंकि उन युगों में विधवा काव्य का एक प्रमुख विषय बनी। उसके प्रति विशेष सहानुभूति व्यक्त की गयी। पर त्रिवेदी युगीन दृष्टिकोण सुधारवादी था और उसमें उपदेशात्मकता थी जो निराला की उक्त कविताओं में नहीं मिलती क्योंकि यह प्रवृत्ति हायावादी प्रवृत्ति के अनुकूल नहीं थी। हायावादी युग की बेतना दया प्रदर्शन और सुधारोपदेश के स्तर से ऊपर उठ चुकी थी और उसमें सहानुभूतिमय आत्मीयता पूर्ण भूमिका पर आधारित क्रान्ति की भावना का जन्म वैचारिक स्तर पर ही हुआ था जोकि वास्तविक रूप से प्रतिफलित होने के लिए व्यग्र था।

हायावादी कवियों द्वारा चित्रित विधवा की उपेक्षित और गिरी अवस्था का एक कारण बहुत कुछ उसकी आर्थिक स्थिति से और उसके सामाजिक अधिकारों से सम्बन्धित है। कृषिक विकास की दृष्टि से विधवा समस्या का प्राचीन संघर्ष में भी देता जाय तो हिन्दू परिवारों में वैदिक युग और उसके काफी समय बाद तक विधवा का भी कोई साम्प्रतिक अधिकार न था किन्तु नियोग प्रथा द्वारा पुत्रोत्पत्ति के लिए सामाजिक समर्थन प्राप्त था। पर इस प्रथा के बन्द होने पर जब समाज में विधवा व की संख्या बढ़ने लगी तो याज्ञवल्क्य, विष्णु, बृहस्पति, कात्यायनादि स्मृतिकारों ने उसके साम्प्रतिक स्वत्वों का प्रबल समर्थन किया, १२०० ई० तक विधवा के ये सब अधिकार मान्य हो गये।^{१००} यद्यपि १२०० ई० से १६०० ई० तक इन अधि-

१००. हिन्दू परिवार की संरचना, पृ० ६०२ (परिच्छेद वैवाहिक)

कार्यों में बराबर परिवर्तन होते रहे । १६३७ ई० के हिन्दू स्त्रियों के सम्पत्ति कानून द्वारा तो विधवा उत्तराधिकारी के लिए संयुक्त विभक्त परिवार का भेद भी समाप्त कर दिया गया । वैदिक युग में विधवा के निमित्त प्रयुक्त नियोग को आज घृणित समझा जाता है । द्वायावादी कवियों ने भी इस ओर कोई रुचि नहीं दिखाई । क्योंकि प्रत्यज्ञ या पराज्ञ रूपसे कोई उत्प्रेष नहीं मिलता है जहाँ तक समाज सुधार का प्रश्न है स्वामी दयानन्द सरस्वती ने इसके लिए सहमति प्रकट की पर आर्य-समाज ने नियोग की अपेक्षा विधवा विवाह अग्रसर समझा । जिसे ईश्वरचन्द्र विद्यासागर और राजाराम मोहनराय ने १८५६ में वैधानिकता दिलाई । इन विचारों का प्रभाव द्वायावाद युग तक सक्रिय रहा । द्वायावादी कवियों में प्रसाद, सुमित्रानन्दन पंत, सूर्यकांत त्रिपाठी निराला और महादेवी वर्मा द्वारा उनके साहित्य में चित्रित विधवा के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि सम्पत्ति और अधिकार मिल जाने पर भी सदियों से ठहराई विधवा की सामाजिक स्थिति पूर्णतः हैय रही । पर इनके अपने अधिकारों के सम्बन्ध में सजगता बनी रही जोकि उनकी जीवन गत वेतना और स्थिति के सुधार का परिणाम है ।

जहाँ तक विधवा विवाह का प्रश्न है प्रस्तुत विषय में द्वायावादी कवियों की विचारधारा के सम्बन्ध में डा० जगदीश गुप्त के शब्दों में ही कह सकते हैं कि उनके साहित्य में मूल प्रश्न विधवा विवाह का नहीं था । यह समस्या विवाह की अपेक्षा प्रेम से सम्बन्धित है, बंधन की अपेक्षा मुक्ति से सम्बन्धित है ?

विधवा पर लगाये जाने वाले तत्कालीन सामाजिक बंधनों को देखते हुए ही उनसे मुक्ति के निमित्त विधवा विवाह या नारी स्वतंत्रता का दृष्टिकोण प्रस्तुत किया गया जोकि वास्तव में व्यापक रूप से नारी स्वतंत्रता का झंडा ही कहा जा सकता है ।

समाज में पुरुष की स्थिति

यदि छायावादी कवियों के साहित्य के आधार पर समाज में पुरुष की स्थिति का निर्धारण किया जाय तो पता चलता है कि छायावादी कवियों ने पुरुष की सामाजिक स्थिति में दयनीयता नहीं दिखाई। यद्यपि सतायुग (प्रारंभ से ६०० ई० पूर्व) गुरु युग (६०० ई० पूर्व से २०० ई० पूर्व) और देवता युग (२०० ई० पूर्व से १६०० तक ^{१०२}) की संभावना समाप्त हो गई थी और समाज में पुरुष मात्र पुरुष शब्द की सार्थकता ही व्यक्त करता था जिसका सामाजिक स्तर भारतेन्दु, द्विवेदी युग के अन्तर छायावादी कवियों की दृष्टि में नारी के सामाजिक स्तर से समान था। शकुन्तला ५।२६ उपमन्ना हि दारेण प्रभुता सर्वतोमुखी अर्थात् स्त्रियों पर पति सर्वतोमुखी प्रभुता ^{१०२} के अधिकार की भावनासे अंत हो गया था।

जहां तक आलोच्य विषय के कवियों के दृष्टिकोण से समाज में पुरुष की स्थिति का प्रश्न है उन्हें क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा।

यदि प्रसाद जी की पुरुष विषयक सामाजिक धारणा पर विचार किया जाय तो कवि की दृष्टि में अयव की दृढ़ मांस पेशियां, ऊर्ज-स्वित... वीर्य अपार, स्फूर्ति शिरारं, स्वस्थ रक्त ^{१०३} और अधिकार सुख..... नियामक और कर्ता समझने की बलवती स्पृहा ^{१०४} तथा महत्वाकांक्षा का मोती बर्बरता की गीद में पलता है। ^{१०५} जैसी सबधारधारा से प्रेरित पुरुष समाज अपने अधिकार और स्थिति के प्रति सतत सजग दीख पड़ता है। उनकी धारणा है जो विलासी न होगा वह भी क्या वीर है ? जिस जाति में जीवन न होगा वह भी-कब-कब-है विलास क्या करेगी ? जागृत राष्ट्र में ही विलास और कलाओं का आदर होता है। ^{१०६}

१०२. हिन्दु परिवार मीमांसा, ले० हरिवल वैदिकसंस्कृत, पृ०

१०२ अ शकुन्तलम्, कालिदास, ५।२६

१०३ कामायनी, पृ० ४

१०४ स्कन्दगुप्त वि०, पृ० ६१

१०५, , पृ० ६१

प्रसाद की दृष्टि में पुरुष की सामाजिक स्थिति का सम्बन्ध उसकी क्रियाशीलता से है। यह क्रियाशीलता उसे समाज में स्वेच्छावारी बनने की ओर भी प्रवृत्त करती है जो एक प्रवृत्ति ही कही जा सकती है। यह मनु, विजय और इन्द्रदेव में देखने को मिलती है। पुरुष महत्वाकांक्षा से प्रेरित होकर की भिन्नमंगा पेट के लिए अपने बेटे के पेर में बेड़ा भी डाल सकता है।^{१०७} पर पुरुष की इस सामाजिक स्थिति का बहुत बड़ा कारण उसके पुरुषत्व से भी सम्बन्धित है जिसकी प्रेरणा से जंगले मनु ने सारस्वत प्रदेश की सेना से और (उसके गद्य साहित्य में) अतराज ने^{१०८} तुली से की सेना से भी युद्ध किया तथा उपन्यास में, मधुवन(नाटक में) चन्द्रगुप्त, स्कन्दगुप्त जीवन के अंतिम दिनों तक संघर्ष से झूझते रहे।

प्रसाद की दृष्टि में समाज में पुरुष अपने स्थान का अधिकारी तभी है जबकि वह कर्मशील हो। अपने अधिकारों की रक्षा कर सकता है। स्वजन और परजन के भरण पोषण का प्रबन्ध कर सकता हो और समाज में न्याय की स्थापना में समर्थ हो, अन्यथा 'निर्हज्यता का दायित्व क्लीब का पुरुष'^{१०९} प्रवक्ष्य के पुत्रों स्वार्थ के घृणित प्रपञ्च^{११०} में सने रामगुप्त से व्यक्ति का उसकी दृष्टि में समाज में कोई स्थान नहीं दीव पड़ता।

पंत की दृष्टि में समाज में पुरुष की स्थिति अपने पूर्व सामाजिक दृष्टियों से कुछ भिन्न है। यह स्वाभाविक भी है क्योंकि मनुष्य की युगीन सांस्कृतिक चेतना उसकी वस्तु-परिस्थितियों से निर्मित सामाजिक संबंधों का प्रतिबिम्ब है। १११

१०७. बाँधी, पृ० ६१

१०८. ,, पृ० ७४

१०९. ध्रुवस्वामिनी, पृ० ६०

११०. ,, पृ० ५६

१११. आधुनिक कवि पंत, पृ० २५

कवि की धारणा है कि सामाजिक क्रियाशीलता से अधिक आज के पुरुषवर्ग में प्रमाद की मात्रा ही अधिक भरी है। स्वार्थ से उसमें मनुष्यत्व की भावना का नाश हो गया है। ११२ - दिन-रात वह नितान्त अपने तक ही सीमित रहने का प्रयत्न करता है। ११३ यही कारण है आज के संघर्षमय जीवन में - अन्न-वस्त्र पीड़ित असम्य, निर्बुद्धि, पंक में पालित ११४ व्यक्ति - अकाल बुढ़.... यादव ११५ को प्राप्त समाज में अपने से ऊँचा कोई स्थान नहीं बना पाता। घर-घर के बिजो पन्नों में नग्न लघुचित्र कहानी ११६ से पुरुषत्व की टूटी बास्था उसे नियति कर्म है, नियति कर्म फल-जीवन वक्र सनातन ११७ में विश्वास करने को विवश करती है। मध्यवर्गीय मानव सामाजिक चिन्ताओं से अधिक यशकाम, व्यक्तित्व प्रसारक, पर कृत निष्क्रिय ११८ मानव पशु ११९ बन समाज में आज वही निद्रा, भय, मेथुनाहार १२० बना अपने पुरुषत्व की सक्रियता डो रहा है।

पर पुरुष को अपनी वस्तु स्थिति का ध्यान तब आया जब उसका सामाजिक पतन एक सीमा तक पहुँच गया और उसके पुरुषत्व ने ही उसे लार्क्षित किया। १२१ अब उसका जागृत पुरुषत्व एक नये समाज की सृष्टि चाहता है जिसमें - जात-पाँत, कुल-वंश का आहम्बर, विवाह-सम्बन्धी पुरस्तेनी रीति-रस्म, और परदा... पूछा की वस्तु है वह कुछ रीति-रिवाजों के डेने लोड़ -मराड़कर समाज के जीणवृद्धि की टूटी टह-नियों से उनकी उलूक वस्तियों को जड़ से उखाड़ फेंक देना अपना कर्तव्य समझा

११२. ग्राम्या, पृ० ३०

११३. ,, पृ० २८

११४. ,, पृ० १६

११५. ,, पृ० १३

११६. ,, पृ० १४

११७. ,, पृ० १५

११८. चिदंबर, पृ० ५९

११९. ,, पृ० ५४

१२०. ,, पृ० ४९

१२१. ,, पृ० १६६

है * १२२ कवि भी ऐसे समाज की सृष्टि १२३ में पुरुषत्व से उचित दिशा चाहता है ।

निराला ने समाज में पुरुष की स्थिति को उसकी व्यक्तिगत सत्ता के रूप में ही अधिक विश्लेषित किया है अर्थात् उनके साहित्य में समाज के सामान्य पुरुष की सामाजिक स्थिति से साहित्यकार पुरुष की सामाजिक स्थिति पर अधिक प्रकाश पड़ता है । पर यह स्थिति व्यक्तिगत रूप से विश्लेषित की गई होने पर भी एक वर्ग का प्रतिनिधित्व करती है इसमें संदेह नहीं किया जा सकता ।

पुरुष संघर्षशील रहा है । अपनी अभियान प्रवृत्ति से प्रेरित होकर ही समाज में उसने महत्वाकांक्षा की प्रप्ति की है । महत्वाकांक्षा की मात्रा नारी वर्ग से पुरुष वर्ग में अधिक है । यही कारण है कि पुरुष समाज में अपने स्वार्थ से प्रेरित हो जघन्य कर्म करने की ओर भी प्रवृत्त हो उठता है ।

निराला की दृष्टि में समाज में पुरुष जीवन संघर्षमय है । और इस संघर्ष की प्रवृत्ति ने ही उसे सहनशीलता की आदत डाल दी है यथा —

जब कहीं मारें वहीं दित दित गया ,
पर कभी चुं भी न कर पाया यहां । १२४

क्योंकि दुःख हृदय का शोभे लिए जगत की ओर ताककर १२५ कुछ न करने की ही आवश्यकता दीव पड़ी । कुर यत्नां शूर कहलाते हैं पर स्वार्थ की दृष्टि ही उन्हें खोखले परार्थ करने को प्रेरित करती है । १२६ यह पुरुष वर्ग की दुर्बलता है और ऐसी मनोवृत्ति से समाज के उत्थान को कौन कहे स्वयं पुरुष वर्ग ही उससे अवनति की ओर अग्रसर होता जा रहा है ।

१२२. पवि कथानियाँ (पंत) , पृ० ६१

१२३. ग्राम्या, पृ० १०२

१२४. अपरा, पृ० १५८

१२५. .. पृ० ११३

१२६. अपरा, पृ० ११४

पर शायद ऐसी मनोवृत्तियाँ का कभी न जंत जाँगा । १२७ इसे सिर्फ एक उन्माद की संज्ञा दी ।

आज उसे सांस्कृतिक गौरव और उत्थानगत परम्परा का ध्यान नहीं रहा ।

वाट जोड़ते हो तुम मृत्यु की
अपनी सन्तानों से बूँद भर पानी को तरसते हुए का कथन चरितार्थ
करते हैं ।

अतः आज पुरुष वर्ग जिस स्थिति से समाज में गुजर रहा है वह न उसके उत्थान में बाधक है वरन् घृणित भी है यही भावना निराला के गद्य साहित्य में (कहानी साहित्य) चतुरी चमार और (उपन्यास) 'प्रभावती' के 'मन्त्राज' १२६ में देखा जा सकता है ।

डा० रामकुमार वर्मा के काव्य साहित्य से तो नहीं पर गद्य साहित्य से पुरुष की सामाजिक स्थिति का पता चलता है । पुरुष की सामाजिक स्थिति का निर्माता उसकी कर्मशीलता है । परिस्थितियों पर वह विजय करता हुआ अपनी सामाजिक स्थिति का निर्माण करता है ।

'पुरुष बाध्य नहीं किया जा सकता है ।' १३० कठिनाइयों को वह साहस के साथ भेदता है । डा० वर्मा की दृष्टि में पुरुष की सामाजिक स्थिति नारी के समकक्ष है । पर पुरुष की महत्वाकांक्षा के ही उसे सामाजिक स्तर से च्युत करने में सहायक है जिसे कलुषा के शब्दों में जिस स्कूल या कारखाने में मुफ्त काम मिला उसके अधिकारी और मैनेजर मुफ्त ऐसी दृष्टि से देखते थे कि वे सम्मान के साथ वहाँ नहीं रह सकती थी । नौकरी पाने के कुछ दिन बाद ही मुफ्त नौकरी छोड़ देनी पड़ती थी । वे पड़े-लिखे लोग इतने पतित होते हैं यह मैं नहीं जानती थी । १३१

१२७: अग्नि, पृ० ११०

१२८: चमार, पृ० ११२

१२६: प्रभावती, पृ० ७७

१३०: बालमित्रा, पृ० १५७

१३१: मन्त्राज, पृ० २६८

उपर्युक्त वाक्य से पुरुषवर्ग की लालुपता और उसकी कर्तव्यहीनता पर भी प्रकाश पड़ता है और साथ ही पुरुष की क्रियाशीलता के पतन का भी । आज यह भूल गया है कि उसके इस शब्द की सार्थकता क्या है और ऋग्वेद के पुरुषसूक्त में ब्रह्म भावना में पुरुषत्व^{१३२} की है ।

महादेवी के काव्य या गद्य साहित्य से पुरुष वर्ग की सामाजिक स्थिति पर प्रत्यक्ष रूप से प्रकाश नहीं पड़ता । पर यह अवश्य है कि उन्होंने पुरुष को सत्ताधारी उस वर्ग के रूप में देखने का प्रयास किया है जो कि स्त्रियों की गिरी हुई अवस्था का मूल कारण है ।

इतना अवश्य है कि महादेवी की धारणा में पुरुष वर्ग महत्वाकांक्षा के अधिकार वर्ग से सम्बन्धी कुछ ऐसी विशेष ऐतरेय जीव दी हैं जिसकी अवहेलना नहीं की जा सकती है । पुरुष स्थित महत्वाकांक्षा के बावजूद भी वह समाज में स्थित अपनी संस्कृति गौरव-गरिमा को सुरक्षित रखने में सक्षम न हो सका । यही कारण है कि समाज में पुरुष की वह स्थिति नहीं रही जो जीवन के लिए स्तुत्य कही जा सकती है । उसमें नाना कुरीतियाँ घर कर गई हैं ।

नारी पुरुष की सापेक्षिक महत्ता

सापेक्षिक दृष्टि से यदि नारी पुरुष की महत्ता पर सम्यक दृष्टि डाली जाय तो द्वायावादी कवियों के दृष्टिकोण परम्परागत पुरुष और नारी के कर्मक्षेत्र में स्पष्ट अन्तर दीख पड़ता है ।

प्राचीन भारतीय पारिवारिक व्यवस्था में तो पुरुष का कार्य-क्षेत्र घरेलू कार्य तक सीमित था । इस वर्गीकरण का आधार था प्रकृति पुरुष का पुरुषत्व और नारी का नारीत्व । जिसमें पुरुष शक्ति, क्रम, जीव कर्मठता संघर्ष, साहस, और बल का प्रतिनिधित्व करता है और नारी मृदुता

करुणा, दया, गृह व्यवस्था, सहनशीलता और संतोष की १३३ ।
 पुरुष आर्थिक पक्ष का विधातक है और नारी उसकी अंतरंग व्यवस्था का ।
 स्त्री-पुरुष की सहनारी मात्र है । आर्थांगिनी और सहधर्मिणी नाम से
 सम्बोधित की जाती है । पहले धार्मिक आयोजनों में नारी पुरुष की समकक्षता
 में थी । कालान्तर में स्थिति बदलने लगी समाज की विभिन्न परिस्थितियों के
 कारण स्त्रियों की सामाजिक स्थिति में एक गिराव आता गया । फिर भी
 निम्नलिखित के अनुसार तो —

भार्या पत्युवृत्तं कुर्याद्भिर्भाविता पतिव्रतम् ।

धर्मशास्त्र भी नास्ति प्रीतिं पृथग्यज्ञौ—

नवतं नाप्युपोषितम् ।

पतिं सुव्रतये येन तेन सर्वं महीयते ।

की संज्ञा से विभूषित किया । केशवदास के अनुसार तो धर्म कर्म कहू की गई ,
 सफल तरुणि के साथ । ता किन जो कहू की गई, निष्फल सोई नाथ ॥ १३४
 दोनों की सापेक्षिक महत्ता पर प्रकाश डालता है ।

जहाँ तक प्रसाद के दृष्टिकोण का प्रश्न है कवि ने अपने पात्रों द्वारा
 यह संकेत किया है कि किन सापेक्षिक वृत्तियों को अपनाने से व्यष्टि और समष्टि
 दोनों का कल्याण हो सकता है जिसमें उन्होंने ब्रह्मा द्वारा " एक आदर्श नारी
 का चित्र प्रस्तुत किया है ।" १३५ और पुरुष रूप में मनु का ।

प्रसाद जी की स्त्री पुरुष की अन्यान्यात्रित सापेक्षिक दृष्टि के
 कारण ही —

१३३. कामायनी, पृ० ६७

१३४. केशव कौमुदी, पृ० २।२३६

कहाँ ले चली हो जब मुझको
 बढ़े । मैं एक बला अधिक हूँ ,
 साहस छूट गया है मेरा
 निस्संवल भग्नाश अधिक हूँ ~ १३६

के द्वारा इस बात की पुष्टि होती है कि पुरुष और नारी की जीवनागत स्थिति अन्यान्याश्रित हैं । जब पुरुष एकता है तो उसे नारी से ही संबल प्राप्त होता है ।

काव्य के अतिरिक्त गद्य साहित्य में भी यही दिखाया गया है कि पुरुष कर्मक्षेत्र के अन्तर्गत अन्ततः स्त्री के समक्ष ही विग्राम पाता है चाहे वह तितली के मधुवन की तरह हो या एक कंकाल के रूप में । यथा — “ तितली इतने ही से तो नहीं रुकी उसने और भी देखा , सामने एक चिरपरिचित मूर्ति । जीवनयुद्ध का घका हुआ सैनिक मधुवन विग्राम शिविर के द्वार पर लड़ा था १३७ और मंगल ने देखा—एक स्त्री पास ही मलिन वसन में बैठी है । उसका घुंघट चांसुओं से भीग गया है । और निराश्रय पड़ा है एक —कंकाल !” १३८

अतः मनु ही या बढ़ा मधुवन ही या तितली, कंकाल का विजय का घका व्यक्तित्व भी नारी की ही स्नेहपूर्ण छाया में ही विग्राम , पाता है । इसे इनकार नहीं किया जा सकता ।

काव्य और उपन्यास साहित्य में तो पराङ्का रूप से पर अज्ञातस्तु नायक नाटक में इस बात की और प्रत्यक्ष संकेत किया है — यथा —

“ विश्व भर में सब कर्म सबके लिए नहीं हैं इसमें कुछ विभाग है अवश्य । सूर्य अपना काम चलता-चलता हुआ करता है और चन्द्रमा उसी जालोक को सीत-लता से फैलाता है । क्या उन दोनों से परिवर्तन हो सकता है ? मनुष्य कठोर

१३६. कामायनी, पृ० २७९

१३७. तितली, पृ० २७७

१३८. कंकाल, पृ० २८०

परिब्रम करके भी एक शासन चाहता है, जो उसके जीवन का परम ध्येय है, उसका एक शीतल विग्राम है। और वह, स्नेह-सेवा-करुणा की मूर्ति तथा सान्त्वना के अभय-हरदहस्त का आश्रय, मानव-समाज की सारी वृत्तियाँ की कुंजी, विश्व-शासन की एक मात्र अधिकारिणी प्रकृति-स्वरूपा स्त्रियाँ के सदाचारपूर्ण स्नेह का शासन है। उसे छोड़ कर असमर्थता, दुर्बलता प्रकट करके इस दौड़-धूप में क्यों पड़ती हो देवि। तुम्हारे राज्य की सीमा विस्तृत है और पुरुष की संकीर्ण। कठोरता का उदाहरण है पुरुष, और कोमलता का विश्लेषण है — स्त्री जाति। पुरुष कुरता है तो स्त्री करुणा है — जो अन्तर्जगत् का उच्चतम विकास है, जिसके चल पर समस्त सदाचार ठहरे हुए हैं। इसीलिए प्रकृति ने उसे इतना सुन्दर और मन-मोहक आवरण दिया है — रमणी का रूप। संगठन और आधार भी वैसे ही हैं। उन्हें दुरूपयोग में न ले जाओ। कुरता अनुकरणीय नहीं है, उसे नारी-जाति जिस दिन स्वीकृत कर लेगी उस दिन समस्त सदाचारों में विप्लव होगा। फिर कैसी स्थिति होगी, यह कौन कह सकता है।^{१३६}

इसका अर्थ यह नहीं कि स्त्री पुरुष की दासता स्वीकार करे, क्योंकि ऐसा स्वीकार करने पर प्रसाद स्त्री-पुरुष की सापेक्षता सम्बन्धी दृष्टिकोण से हम भ्रम हो जायेंगे। वस्तुतः उन्होंने यह स्वीकार किया है कि दोनों की स्वतंत्र सत्ता है। उनके कार्यक्षेत्र भिन्न भिन्न हैं पर दोनों की स्थिति अन्यान्याजित है। उनकी सापेक्षिक महत्ता से ही जीवन के श्रिया-कलाप संतुलित रीति से चल सकते हैं। अन्यथा नहीं।

जहाँ तक निराशा की विचारधारा का प्रश्न है उन्होंने नारी पुरुष की सापेक्षिक महत्ता को दृष्टिगत करते हुए अपने निबंध साहित्य में स्पष्ट लिखा है कि प्राचीन शीर्षता ने नवीन भारत की शक्ति को मृत्यु की ही तरह घेर रक्खा है। घर की छोटी-सी सीमा में बंधी हुई स्त्रियाँ बाह्य बाज अपने अधिकार, अपना गरिब, देश तथा समाज के प्रति अपना कर्तव्य, सब कुछ भुली हुई हैं। उनके साथ जो पाशविक अत्याचार किए जाते हैं, उनका कोई

प्रतिकार नहीं होता । वे चुपचाप चांसुओं को पीकर रह जाती हैं । उनका जीवन एक अभिशप्त का जीवन बन रहा है । उन्हें जो यह शिक्षा दी जाती है कि तुम्हें अपने पुरुष के सिवा किसी दूसरे का मुँह नहीं देखना चाहिए, यह एक अन्धकार जीवन की टार-पेटिंग है । १४०

इतना ही नहीं हम यह देखते हैं कि किसी कारण पुरुष से एक दीर्घकाल के लिए विच्छेद हो जाने पर स्त्री बिलकुल निस्सहाय हो जाती है, अपने घर का काम नहीं संभाल पाती, अनेक प्रकार की कुविधाएँ आ जाती हैं, बदमाशों की उन पर दृष्टि पड़ती है, मन ही मन वे हरी रहती हैं, घर उन्हें जेल से भी बढ़कर हो जाता है, यह सब न होगा । पुरुष के अभाव में स्त्री स्वयं उसका स्थान ग्रहण करेगी । १४१ क्योंकि स्त्री-पुरुष की सापेक्षिक महत्ता के दृष्टि-कोण से निराला की धारणा है कि समाज में स्त्री की गिरी दशा का उत्कर्ष अनिवार्य है । दोनों की महत्ता एक दूसरे, पर आश्रित है। दोनों की एक दूसरे के पूरक हैं । अब आवश्यकता है, एक कुपुत्र के पुतले में, चाहे वह पुरुष हो या स्त्री, कोमल और कठोर दोनों भावों का विकास हो । दोनों के लिए एक ही धर्म होना चाहिए । पुरुष अभाव में स्त्री हाथ समेटकर निश्चैष्ट बैठी न रहे । उपार्जन से लेकर संतान-पालन , गृह-कार्य आदि वह संभाल सके, ऐसा रूप, ऐसी शिक्षा उसे मिलनी चाहिए । पहले दोनों के भाव और कार्य अलग-अलग थे, अब दोनों के भाव और कार्यों का एक ही में साम्य होना आवश्यक है । इस तरह गाढ़स्थ धर्म में सत्तंत्रता बढ़ेगी । १४२ साथ ही समाज में स्त्रियों की गिरी हुई अवस्था में सुधार होगा और तब स्त्री को पुरुष की नारी पुरुष की सापेक्षता का उचित मूलयांकन हो सकेगा ।

१४० : प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३१

१४१ : " पृ० १३१

१४२ : " पृ० १३०

पंत ने भी स्त्री-पुरुष की सामैलिक महत्ता को स्वीकार किया है ।
 'अब वह युग नहीं रहा' जो स्त्री का यौवन टुकड़ों में काट कर सकता ।' १४३
 'सामंत युग के स्त्री-पुरुष संबंधी सदाचार का दृष्टिकोण अब अत्यंत संकुचित
 लगता है । उसका नैतिक मानदंड स्त्री की शरीर दृष्टि रहा है । उस सदाचार
 के एक अवल कोर को हमारी मध्ययुग की सती और हमारी बालविधवा अपनी
 छाती से बिपक्षर हुरहे और दूसरे कोर को उस युग की देन वैश्य ।' न
 स्त्री स्वातंत्र्य महँति के उस युग के आर्थिक विधान में भी स्त्री के लिए कोई
 स्थान नहीं और वह पुरुष की संपत्ति समझी जाती रही है ।... सामंत
 युग की नारी नर की हाना मात्र रही है ।' १४४ अब वह उस रूप से विद्रोह
 कर चुकी है जिसमें —

जर्जर हो जाता उसका तन ।
 ढह जाता असमय यौवन धन ।
 वह जाता तट का तिनका
 जो लहरों से लंस बैला चुड़ पाठा । । १४५

यही कारण है कि आज वह इस रूप में प्रतिष्ठित हो सकी जिसमें कवि ने यह
 स्वीकार किया कि —

पुरुष न अधिक रहा नारी जग
 धरे पुरुष के संग उसने पग । १४६

और कवि ने युवक युवती समान । १४७ की सामैलिक महत्ता स्वीकार
 करते हुए उसे कमकपाणी नरों की १४८ संज्ञा दी क्योंकि — एक और

१४३. रजतशिखर, पृ० १७

१४४. आधुनिक कवि, पृ० २६

१४५. चिदंबर, पृ० ६६

१४६. स्वर्णकिरण, पृ० ११३

१४७. .. पृ० ८४

१४८. गङ्गा, पृ० ८३

उसने—

नारी की संज्ञा भुला, नरों के संग बैठ,
चिर जन्म सुहुन सी जन हृदयों में सहज पैठ
जो बटा रही तुम जग जीवन का काम काज ।” १४६

पर पंत का जीवनदर्शन जितना ‘लौकायतन’ में अभिव्यक्त है उतना इसके पूर्व नहीं। इसमें भी उन्होंने नर-नारी की सामैतिक स्थिति पर एक स्पष्ट रूप से प्रकाश डाला है।

वाक्य परिवेश से इस बात का स्पष्टीकरण होता है कि प्रकृति-पुरुष द्वारा नर-नारी को रक्त-पंगल पूरित घट दिया जिससे इस सृष्टि का विकास हुआ। कवि सृष्टि का हर सुख नर नारी के^{१४६} निमित्त ही मानता है। पर साव्य की वह वह इस बात का भी स्पष्ट निर्देश करता है कि नर नारी का संबंध केवल प्रणय और माँठा^{१४७} के निमित्त ही नहीं है। वरन् उनकी सार्थकता कुटुम्ब निर्माण और उसके पालन-पोषण में है। जिसे स्वयं कवि ने शोभा में साकार, सत्य, ईश्वर^{१४८} तथा नव मानवता के रूप में भी स्वीकार किया है। १४४

साव्य की अज्ञेता महादेवी ने इस विषय पर गद्य साहित्य में स्पष्ट निर्देश किया है। अतः उपर्युक्त विषय पर महादेवी वर्मा के दृष्टिकोण को देखें तो कहा जा सकता है कि महादेवी जी की दृष्टि स्त्रियों को पुरुषों से किसी भी मात्रा में कम की महत्ता स्वीकार नहीं करती। वह दोनों को समान महत्ता से देखती हुई वर्तमान स्त्रियों की सामाजिक स्थिति को देखकर असंतुष्ट कील पड़ती है। उनकी धारणा है कि नारी को समाज में उचित स्थान न मिलने में पुरुष का भी हाथ रहा है।” पुरुष ने.... केवल

१४६: ग्राम्या, पृ० ८४

१४७: लौकायतन, पृ० २

१४९: .. पृ० ४६२

१४२: .. पृ० ४७८

१४३: .. पृ० ५००

१४४: .. पृ० ६०३

मनोरंजन के लिए जीवित, रहनेवाली, नारी के प्रेयसी भाव को और अधिक मधुर बनाने के लिए उसे भावोद्दीपक कलाओं की आराधना का अधिकार दिया ।

..... पुरुष ने उसे कन्याओं के लिए स्वीकार ही नहीं किया, वरन् वाह्य संसार के संघर्ष तथा शुष्कता से ज्ञाण भर अवकाश पाने के लिए मदिरा के से ज्ञाण भर अवकाश पाने के लिए मदिरा के समान उसके साहचर्य का उपयोग किया । * १५५ उनकी धारणा है — " भारतीय पत्नी देश के लिए गरिमा की वस्तु रही होगी, परन्तु आज तो विह्वलना मात्र है । " * १५६ यह एक भूल है कि " यदि कन्याओं को स्वात्मिनी बना देंगे तो..... आराजकता उत्पन्न हो जायगी । * १५७ अपनी विवशता के कारण ही वे किसी पुरुष की सहाय-गिनी नहीं सम्झी जाती । " * १५८ पर अब स्त्री ने सभी कार्य-क्षेत्रों में पुरुष के समान ही सफलता पा ली । यह अब तक प्रत्यक्ष हो चुका है कि वह अपनी कोमल भावनाओं को जीवित रख कर भी कठिन से कठिन उत्तरदायित्व का निर्वाह कर सकती है, दुर्बल से दुर्बल कर्तव्य का पालन कर सकती है और दुर्गम से दुर्गम कर्म-क्षेत्र में ठहर सकती है । शारीरिक और मानसिक दोनों की प्रकार की शक्तियों में ऐसा सामंजस्य है, जो उसे कहीं भी उपजासात्मक न बनने देगा । * १५९

पुरुष अब तक जिस वातावरण में साँस लेता रहा है वह स्त्री को दो ही रूपों में बढने दे सकता है, माता और पत्नी । * १६० नारी जाति केवल रूप और वय का पाथेय लेकर संसार यात्रा के लिए नहीं निकली । * १६१ यह एक भ्रम है यही कारण है कि भारतीय स्त्री भी एक दिन विद्रोह कर ही उठी । उसने भी पुरुष के प्रभुत्व का कारण अपनी कोमल भावनाओं को समझा और उन्हीं को परिवर्तित करने का प्रयत्न किया । अनेक सामाजिक कठिनाइयाँ और परम्परागत संस्कारों के कारण उसे पश्चिमीय स्त्री के समान न सुविधाएँ मिलीं और न सुयोग , परन्तु उसने उन्हीं को अपना मार्ग प्रदर्शन बनाना लिखित किया । * १६२ इतना ही नहीं स्त्री की स्थिति के विषय

१५५. ब्रजलता की कहियाँ, पृ० ८६

१५६. " " " " पृ० ८५

१५७. " " " " पृ० ८३

१५८. " " " " पृ० ८०

१५९. " " " " पृ० ६०

१६०. ब्रजलता की कहियाँ, पृ० ७४

१६१. " " " " पृ० ४४

१६२. " " " " पृ० ४५

में कुछ भी निश्चित होने के पहले पुरुष को अपनी स्थिति को निश्चित कर लेना होगा। समय अपनी परिवर्तनशील गति में उसके दैवत्व और स्त्री के दासत्व को बहा दे गए हैं अब या तो दोनों को विकासशील मनुष्य बनाना होगा या केवल यन्त्र। १६३ * भारतीय पुरुष जीवन में नारी का जितना अंगी है उसना कृतज्ञ नहीं हो सकता १६४। साथ ही जहाँ तक * स्थिति का प्रश्न है वह आज इतनी संज्ञाहीन और पंगु नहीं कि पुरुष कहे ही उसके भविष्य और गति के सम्बन्ध में सोच ले। १६५

अतः स्पष्ट दीप्त पड़ता है कि महादेवी ने स्त्री-पुरुष की सामे-
लिक महत्ता को स्वीकार करते हुए स्त्री को समाज में उचित स्थान दिलाने का दिव्यारिक निष्कर्ष रखा जिसे साथ ही अब तक स्त्री के प्रति किये गए अधिकार या महत्व सम्बन्धी अत्याचारों पर जोर - व्यक्त किया। उन्होंने यह निर्देश किया कि स्त्रियाँ अपने अधिकारों के प्रति सजग हैं और वे स्त्री-पुरुष की सामेलिक महत्ता को संतुलित रखने के लिए प्रयत्नशील भी हैं।

डा० रामकुमार वर्मा ने काव्य साहित्य में तो नहीं पर गद्य साहित्य में अवश्य इस विषय पर प्रकाश डाला है। उनकी दृष्टि में पुरुष और नारी १६६ की महत्ता सामेलिक दृष्टिकोण से मूल्यांकित की गयी है। प्रकृति ने दोनों को अन्योन्याश्रित पूर्णता के निमित्त ही निर्माण किया और दोनों के प्रकृतिगत गुणों का विभाजन भी इसी दृष्टि से किया है। * पुरुष इसलिए कठोर है कि वह बाहरी शक्ति से स्त्री की कोमलता की रक्षा कर सके और स्त्री इसलिए कोमल है कि वह कठोर पुरुष को पत्थर न बन जाने दे। १६७

जातीय विषय के अन्तर्गत जाने वाले सभी कवियों ने नारी -

१६३. जूँबला की कहियाँ, पृ० ७४

१६४. .. पृ० ४२

१६५. .. पृ० ५०

१६६. सप्तकिरण, पृ० ४६

१६७. .. पृ० ४६

पुरुष की सापेक्षिक महत्ता को स्वीकार किया। समानता का यह स्तर न भारत-वर्ष काल में था और न विवेदी-काल में। परन्तु दोनों ही युगों नारी की गिरी हुई सामाजिक दशा पर मात्र क्षीण प्रकट किया था। आध्यात्मिक कवियों की दृष्टि में नारी की यह स्थिति पुरुष के विकास में भी सहायक न थी। क्योंकि समाज की उन्नति में स्त्रियों का महत्वपूर्ण स्थान होता है फिर भी जब नार्थास्तु पूज्यते रम्यते तत्र देवता का दृष्टिकोण इन कवियों में नहीं मिलता। पर इतना अवश्य है उन्होंने अपने पूर्व युगों की मनोवृत्तियों से भिन्न यह स्वीकार किया कि दोनों ही स्वीकृति सापेक्षिकता जीवन के लिए अवश्य आवश्यक हैं। ये दोनों जीवन की रथ के लिए दो पहिये के समान हैं। इसमें किसी एक की भी प्रधानता देना आध्यात्मिक कवियों की दृष्टि में संतुलन खोना और वस्तु-स्थिति की सत्यता को अस्वीकार करना होगा।

पर उपर्युक्त पाँचों कवियों के नारी पुरुष के सापेक्षिक दृष्टिकोण में समानता के साथ विभिन्नता भी है। प्रसाद नारी पुरुष के कार्य क्षेत्र को अलग मानते हुए सापेक्षिक महत्ता ही स्वीकार करते हैं, क्योंकि प्रकृतिगत संज्ञा ने एक क्षरे को अपूर्ण बनाते हुए दोनों में एक दूसरे के पूरक गुणों का सुजन किया है। पर निराला नारी-पुरुष की प्राकृतिक सजा को स्वीकार करते हुए भी नारी को मात्र गृह तक सीमित न न रखते हुए उसे अपने विकास में पुरुषोन्मुख उन गुणों को समाहित करने के लिए प्रोत्साहित करते हैं जिनमें उनकी जीवन प्रक्रिया पुरुष की सजा का सकारा लिए बिना भी अपनी उन्नति करने में समर्थ हो।

पंती की दृष्टि में जब नारी अपने पूर्व स्थिति से क्रुद्ध हो विद्रोह कर उठी है। उसने अपनी स्थिति का भान पा लिया है और अब अपना विकास कर नर के साथ समानता का अधिकार हर क्षेत्र में लेने को प्रस्तुत है। कवि ने तो दोनों में सत्य और ईश्वर का भी वास बताया है साथ ही उन्हें नव मानवता के सृजक के रूप में स्वीकार किया है। रामकुमार जी ने भी दोनों की सापेक्षिकता का आधार प्रकृतिगत विभाजन ही रक्ता।

पर इस सापेक्षिक दृष्टि में नारी स्थिति की विह्वलना को लेकर जितना जगोप महादेवी को है उतना आलोच्य विषय के किसी कवि को नहीं । उन्होंने नारी की गिरी वशा के लिए पुरुष को ही दोषी ठहराया । महादेवी भी स्त्री पुरुष की सापेक्षिक विचारधारा को स्वीकार करती हैं पर उनकी दृष्टि में अब वह युग नहीं रहा जिसमें स्त्रियों के विकास के लिए पुरुषों का सुतापेक्षी होना पड़े । स्त्रियों ने सभी क्षेत्रों में पुरुषों की तरह ही सफलता प्राप्त की है और शारीरिक, मानसिक, नैतिक, आध्यात्मिक किसी भी क्षेत्र में वह पुरुष से कम सहिष्णु नहीं है ।

फिर भी नारी पुरुष की सापेक्षता अन्यायान्वित ही कही जायेगी । स्त्री-पुरुष की इसी सापेक्षिक महत्ता की स्वीकृति ही आलोच्य कवियों की विशेषता कही जा सकती है ।

खण्ड ३

अध्याय १३—हायावादी कवियों के प्रेरक व्यक्तित्व

प्रेरक व्यक्तित्व

हायावादी काव्य युग की प्रमुख विभूतियाँ से प्रभावित हुआ और प्रत्यक्षा या परोक्षा रूप से इस प्रभाव की अभिव्यक्ति भी हुई। प्रभाव का यह रूप धार्मिक, दार्शनिक, साहित्यिक, राजनीतिक, नैतिक और वैयक्तिक स्तर पर ही पड़ता है।

यहाँ आलोच्य विषय के हायावादी कवियों के उन प्रेरक व्यक्तित्व के प्रति अदा दर्शनीय है। जिनके प्रति प्रत्यक्षा या परोक्षा रूप से उन्होंने कृतज्ञता ज्ञापन किया है। यह कृतज्ञता उनकी नम्रता का भी परिचायक है। साथ ही इस बात का भी द्योतक है कि उन्होंने साहित्य समाज और रुढ़ि संस्कृति से की विद्रोह करके भी परम्परागत सांस्कृतिक उपलब्धियों को नकारा नहीं, वरन् सांस्कृतिक उपलब्धि के प्रतीक धार्मिक, सामाजिक, राष्ट्रीय साहित्यिक व्यक्तित्वों के प्रति अपनी अदाजलियाँ अर्पित की हैं। जिन्हें आलोच्य विषय के कवियों के अनुसार देखना क्रमशः अभीष्ट होगा।

अपने काव्य साहित्य में प्रसाद ने धार्मिक तत्वों के प्रतीक रूप में कृष्ण^१, जमदग्नि,^२ कण्व,^३ युधिष्ठिर^४ प्रेम के आदर्श रूप में पुरुरवा^५ उर्वशी,^६ दुष्यन्त,^७ शकुन्तला,^८ वीरता के रूप में भीष्म,^९ अर्जुन,^{१०} वभु-
वाहन^{११} प्रतापी राजा के रूप में इक्ष्वाकु^{१२} अशोक^{१३} महाराणा प्रताप,^{१४}

१. चित्राधार, पृ० ७५	८. चित्राधार, पृ० ६८
२. " पृ० ७७	९. " पृ० ७७
३. " पृ० ६६	१०. " पृ० ४८
४. " पृ० १११	११. " पृ० ४५
५. " पृ० १३	१२. " पृ० ५६
६. " पृ० १३	१३. लहर पृ० ४६
७. " पृ० ६७	१४. लहर (पेशौला की प्रतिध्वनि)

राजाजीत सिंह ^{१५} । आदर्श ललनाओं के रूप में प्रियम्बदा-अनुसूया ^{१६} । साहित्यिक आदर्श रूप में भारद्वाज हरिश्चन्द्र ^{१७} । और व्यक्तिगत प्रेम के रूप में प्रियतम ^{१८} के प्रति अर्द्धाञ्जलि अर्पित की है जो उपर्युक्त व्यक्तियों के प्रति की आश्रय आस्था को व्यक्त करता है । निराला ने युग के महान व्यक्तियों के प्रति अपने काव्य साहित्य में अर्द्धा व्यक्त की क्योंकि उनकी प्रेरणा पर ही समाज का उत्थान और विकास संभव है । साथ ही उन्होंने धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक, साहित्यिक, वैयक्तिक तथा मातृभूमि की उन तथाकथित पवित्र वस्तुओं के प्रति भी अर्द्धा व्यक्त की है जो राष्ट्रीय स्तर पर भी अपनी महत्ता रखती हैं । अर्द्धा का यह रूप उन सब के प्रति भी दीप्त रहता है जो सांस्कृतिक चेतना के प्रतीक थे, जिन्होंने अतीत को गौरवान्वित किया, साथ ही त्यागी, तपस्वी जीवन बिता कर देश के आदर्शों का प्रत्यक्ष रूप प्रस्तुत कर सके रहे थे । इसमें उन्होंने उन राजनीतिक नेताओं का भी उल्लेख किया जिनकी बात देश की जनता ही नहीं बल्कि विदेशी भी बड़े ध्यान से सुन रहे थे ।

अर्द्धा अभिव्यक्ति का रूप—

धार्मिक दृष्टिकोण से निर्गुण ईश्वर ^{१९} राम, ^{२०} सीता, ^{२१} कृष्ण, ^{२२} सरस्वती, ^{२३} धार्मिक-दृष्टिकोण से-निर्गुण-ईश्वर भगवान् बुद्ध, ^{२४} संतरवि-दास, ^{२५} परमहंस रामकृष्ण देव, ^{२६} स्वामी प्रेमानन्द जी महाराज, ^{२७} स्वामी

१५. लहर, पृ० ५१

१६. चित्राधार, पृ० ६४

१७. .. पृ० १६६

१८. भरना, पृ० ४२

१९. आराधना, पृ० २१

२०. अपरा, पृ० ३७, आराधना, पृ० २०

अनामिका, पृ० १४८

२१. परिमल, पृ० २३७

२२. आराधना, पृ० ७०

२३. अनामिका, पृ० ३२, नरपत्नी, गीतिका, पृ० ९

२४. अपरा, पृ० १८७

२५. अणामा, पृ० २५

२६. नर पत्नी, पृ० ७६

२७. अणामा, पृ० ६८

ब्रह्मानन्द, ^{२८} वस्तुओं में मातृभूमि, ^{२९} भारती, ^{३०} गंगा, ^{३१} यमुना, ^{३२} सामाजिक
टाइप के रूप में विधवा, ^{३३} भिक्षुक, ^{३४} मजदूरिन, ^{३५} साहित्यिक व्यक्तित्व के
रूप में तुलसी, ^{३६} हिन्दी साहित्य के सुमनों के प्रति ^{३७} जयशंकर प्रसाद, ^{३८}
रामचन्द्र शुक्ल, ^{३९} महादेवी वर्मा, ^{४०} राजनीतिक व्यक्तित्व के रूप में —
शिवाजी, ^{४१} अष्टम एडवर्ड, ^{४२} जवाहरलाल नेहरू, ^{४३} विजयलक्ष्मी पंडित, ^{४४}
व्यक्तिगत रूप से प्रेयसी, ^{४५} मित्र, ^{४६} पुत्री सरोज ^{४७} और कमरे में अदाभाव से
लगा महात्मा गांधी का चित्र ^{४८} उनके प्रति निराला की अदा ही व्यक्त
करता है ।

पंत ने भी भारतीय संस्कृति के प्रतीक आदर्श चरित्रवाले उन सभी
व्यक्तियों के प्रति अपनी आस्था प्रकट की है जो धार्मिक, सामाजिक,
साहित्यिक, राजनीतिक उत्थान में सहायक हैं । साथ ही उन्होंने सांस्कृतिक
आस्था के प्रतीक स्थान एवं पवित्र नदियों तक में आध विश्वास व्यक्त
किया है । साथ ही यह भी कहा जा सकता है - व्यक्तिगत स्तर पर जितने
अधिक लोगों के प्रति अपनी सहानुभूति व्यक्त की है उतनी किसी अन्य
कवि ने नहीं ।

२८. अनामिका, पृ० १७३

२९. अपरा, पृ० २२

३०. ,, १

३१. अर्चना, पृ० ६६

३२. अपरा, पृ० १०१

३३. परिमल, पृ० १२६

३४. ,, पृ० १३३

३५. अनामिका, पृ० ७६

३६. तुलसीदास, पृ०

३७. अनामिका, पृ० ११४

३८. अनामिका, पृ० २७

३९. अनामिका, पृ० २६

४०. अनामिका, पृ० ५३

४१. अपरा, पृ० ८०, परिमल, २१५

४२. अनामिका, पृ० ९८

४३. बेला, पृ० ४६-४७

४४. अनामिका, पृ० ५०, ५१, ५

४५. अनामिका, पृ० १

४६. ,, पृ० १०

४७. अपरा, पृ० १६८

४८. साहित्य चिंतन, पृ० १२६

उपर्युक्त कथन के आधार रूप में यह देखा जा सकता है कि धार्मिक रूप में ईश्वर,^{४८} राम,^{४९} सीता,^{५०} कृष्ण,^{५१} सरस्वती,^{५२} युधिष्ठिर,^{५३} बुद्ध,^{५४} अरविन्द,^{५५} रामकृष्ण परमहंस^{५६} सामाजिक व्यक्तित्व के रूप में — विवेकानन्द,^{५७} बापू^{५८} । राजनीतिक व्यक्तित्व के रूप में कार्ल मार्क्स^{५९} जवाहरलाल नेहरू^{६०} । सांस्कृतिक उत्थान की पवित्रता के लिए — भारत-माता,^{६१} प्रयाग,^{६२} गंगा,^{६३} यमुना,^{६४} सरस्वती,^{६५} विन्ध्याचल^{६६} और गीता^{६७} । साहित्यिक व्यक्तित्व के रूप में — कालिदास,^{६८} भोज,^{६९} माघ,^{७०} भारवि,^{७१} भवभूति,^{७२} जयदेव,^{७३} कवीन्द्र,^{७४} आचार्य द्विवेदी,^{७५} प्रसाद,^{७६} निराला,^{७७} महादेवी^{७८} ।

व्यक्तित्व रूप में— कलकत्ती आँलें उन्हें प्रिय फिर कभी भेंट देगी
कर कमल में आपके ७९ की अद्वा या आस्था कवि की व्यक्तिक मनोभूमि पर
आधारित है, क्योंकि पंत ने स्वीकार किया है कि ग्रन्थि के कथानक के
दुस्तान्त बनाने की प्रेरणा देकर जैसे बिधाता ने युवावस्था के आरम्भ से ही

४८- लोकायतन, पृ० २३३, २३४, २४२,	६०. स्वर्णकिरण, पृ० ३६
४९. चिदंबर, पृ० १६७	६१. बाणी, १८७, ग्राम्या, ४८
५०. स्वर्णकिरण, पृ० १४७, लोका०, १०	६२. युगपथ, पृ० १५५
५१. लोकायतन, पृ० ५८४	६३. युगपथ, १५६, आधु० २-५६
५२. ,, पृ० ५	६४. ,, १६२
५३. ,, पृ० ३४१	६५. ,, पृ० १५८
५४. बाणी, पृ० ११७	६६. चिदंबर, पृ० १८४
५५. चिदंबर, पृ० १६६, स्वर्णकि०, ६०	६७. ,, पृ० १८४
५६. साठवर्ष एक रैखिकन, पृ० ७	६८. लोकायतन, पृ० ३३६
५७. पल्लविनी, पृ० १०	६९. ,, पृ० ३४१
५८. युगपथ, पृ० ५६, युगबाणी, १, ग्राम्या, ५२	७०. ,, पृ० ३४३
स्वर्णकि०, ३५, लादीके फूल १ से १५,	७१. ,, पृ० ३४३
आधुनिक कवि, पृ० ८३, लोकायतन, पृ० ५७, ७०	७२. ,, पृ० ३४३
५९. युगबाणी, पृ० २६, चिदंबर, पृ० ४८, लोका०	७३. ,, पृ० ३४३
पृ० ५७, ३७६	७४. बाणी, १२६, चिदंबर, ११
	७५. युगबाणी, , पृ० ८१, ८२
	७६. युगबाणी, पृ० ८०
	७७. लोकायतन, पृ० ३३
	७८. युगपथ, पृ० ५५

मेरे जीवन के बारे में भविष्यवाणी कर दी थी ।^{८०} इसके अतिरिक्त गंगा-
वत पंत,^{८१} माधो,^{८२} शंकर,^{८३} वंशी,^{८४} अजित^{८५} हरि^{८६} तथा मेरी^{८७} पासी
की लड़की^{८८} अतिमा,^{८९} कुसुम,^{९०} अदा^{९१} और श्री^{९२} के प्रति कवि ने
अपनी सहानुभूति व्यक्त की है ।

महादेवी वर्मा ने अपने काव्य साहित्य में तो नहीं पर साहित्यिक
व्यक्तित्व के रूप में अपने गद्य साहित्य में रवीन्द्रनाथ ठाकुर^{९३} मैथिलीशरण
गुप्त,^{९४} सुभद्राकुमारी चौहान,^{९५} निराला,^{९६} जयशंकरप्रसाद,^{९७} सुमित्रा-
नन्दन पंत,^{९८} को अपनी अदांजलि अर्पित की । साथ ही अन्धा आलोपी,^{९९}
रामा,^{१००} चीनी,^{१०१} जंगबहादुर सिंह^{१०२} के अतिरिक्त विधवा भाभी,^{१०३}
बिन्दा,^{१०४} सबिया,^{१०५} बिट्टो,^{१०६} बृद्ध की पोती,^{१०७} आगी स्त्री,^{१०८}

८० : शिल्प और दर्शन, पृ० १४१	९७. पथ के साथी, पृ० ७१
८१ : लोकायतन, पृ० (भूमिका)	९८. ,, पृ० ८५
८२. ,, पृ० ३३१, ३३५, ४८५	९९. अतीत के चलचित्र, पृ० ६३
८३. ,, पृ० ३०४, ३५४, ३५७, ४८५	१०१. ,, पृ० १
८४. ,,	१०२. स्मृति की रेखाएं, पृ० १६
८५. ,, पृ० ४७८	१०३. ,, पृ० ३३
८६. ,, पृ० २६६, ४८६, ४९७, ४४८	१०४. अतीत के चलचित्र, पृ० २०
८७. ,, पृ० ६०५, ६०६,	१०५. ,, पृ० ३०
८८. ,, पृ० २६७	१०६. ,, पृ० ३६
८९. ,, पृ० ४६८	१०७. ,, पृ० ५६
९०. ,, पृ० ४७७, ४८०, ४९२	१०८. ,, पृ० ८७
९१. ,, पृ० ४६१	
९२. ,, पृ० ४६६	
९३ : पथके साथी पृ० १	
९४ : ,, पृ० १७	
९५ : ,, पृ० ३६	
९६ : ,, पृ० ५५	

रक्षिता, १०६ लक्ष्मा, ११० भक्तिन, १११ स्मृति की मां, ११२ शेरराती ११३ के प्रति कवियित्री द्वारा पर्याप्त सहानुभूति है। क्योंकि समाज द्वारा प्रताड़ित घृणित और सामान्यतः जीवन के अधिकार भी इन्हें दुर्लभ हैं। वे अत्याचार के शिकार हैं। महादेवी ने उपर्युक्त साहित्यिक व्यक्तियों पर जहाँ अद्वैत रखती हैं वहीं अन्धा आसपी से जंगबहादुर सिंह तक, निरीह और विधवा सभी से भक्तिन तक दिये गये सामाजिक त्रास से ख दुःखित लोगों के प्रति सहानुभूति व्यक्त करती हैं। वे समाज में नारी पर होने वाले सारे अत्याचारों से वे दूषित हैं और उनकी सम्पूर्ण सहानुभूति दुःखित पीड़ित निरीह नारी वर्ग के साथ है।

प्रेरक-व्यक्तित्व—

रामकुमार वर्मा काव्य एवं साहित्य में युग के प्रेरक व्यक्तित्वों का प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से जिस प्रकार आभार प्रदर्शन साहित्य या उपलब्धियों के विवेचन के संदर्भ में उल्लेख किया है उससे उल्लेख्य व्यक्त के प्रति कवि के अद्वैत सम्मान, एवं वैचारिक क्षेत्र में इन पर उनके प्रभाव का परित्यक्त मितता है। इस दृष्टि से विश्लेषण करने पर रामकुमार वर्मा ने धर्म के प्रतीक रूप में इक्ष्वाकु के उत्तराधिकारी—^{११४} राम, ११५ राजरानी सीता^{११६} मन्द, ११७ यशोदा^{११८} राधा^{११९} कृष्ण, १२० आस्त शशि^{१२१} बापू १२२ ।

१०६: अतीत के चलचित्र, पृ० १०५

११०: ,, पृ० १२७

१११: स्मृति की रेखाएं, पृ० ३

११२: ,, पृ० ५० —

११३: ,, पृ० १०४ .

११४: साहित्य चिंतन, पृ० २५४

११५: ,, पृ० ५८

११६: सप्तकिरण, पृ०

११७: साहित्य चिंतन, पृ० १०

११८: ,, पृ० १०

११९: ,, पृ० १०

१२०: ,, पृ० १०

१२१: ,, पृ० १०

१२२: ,, पृ० १०

प्रतापी राजा के रूप में — विक्रमादित्य, १२३ शिवाजी, १२४ वीर
हम्पीर, १२५ । आदर्श ललना के रूप में — मीरा, १२६ जीजा बाई १२७ महारानी
लक्ष्मी बाई, १२८ अहिल्याबाई, १२९ आदर्श ग्रन्थ के रूप में — रामायण, १३०
महाभारत, १३१ कुरान, १३२ तथा अन्य आधुनिक पुस्तकें में — आर्यावर्त, १३३
कुरुक्षेत्र, १३४ रश्मिणी, १३५ द्रोण, १३६ कर्कसी १३७, १३८ हिमालय, १३९
तथागत, १४० बापू, १४१ ।

कला काल के राष्ट्र सेवा कवियों में केशवदास, १४२ भूषण, १४३
गोरेलाल, १४४ जोधराज, १४४ पद्माकर, १४६ साहित्यिक आदर्श के रूप में कबीर १४७
सुरदास, १४८ तुलसीदास, १४९ भारतेन्दु, १५० रवीन्द्रनाथ ठाकुर, १५१ महा-
वीरप्रसाद द्विवेदी, १५२ मैथिलीशरण गुप्त, १५३ प्रेमचन्द, १५४ प्रसाद १५५
वृन्दावनलाल वर्मा, १५६ नवीन, १५७ महादेवी, १५८ निराला, १५९ और सुभद्रा-
कुमारी चौहान, १६० सिल्यारमशरण गुप्त, १६१ सुमित्रानन्दन पंत, १६२ दिनकर, १६३

१२३. साहित्य चिंतन, पृ० १०	१४०. साहित्य चिंतन, पृ० ११
१२४. शिवाजी, पृ० ८६	१४१. " " पृ० ११
१२५. वीरहम्पीर, पृ०	१४२. " " पृ०, ७४
१२६. आकाश गंगा, पृ० ८२	१४३. " " " "
१२७. आकाश गंगा, पृ० ८२	१४४. " " " "
१२८. " " " "	१४५. " " " "
१२९. " " " "	१४६. " " " "
१३०. " " " "	१४७. " " पृ० ३७, ४०, ४५
१३१. " " " "	१४८. " " पृ० १२७
१३२. साहित्यचिंतन, पृ० २५०	१४९. " " पृ० ६५१
१३३. " " पृ० ७०	१५०. " " पृ० ८४, १०२
१३४. " " पृ० ११	१५१. " " पृ० १२४, १२७
१३५. " " " "	१५२. " " पृ० १०२
१३६. " " " "	१५३. " " पृ० ११४, १२७
१३७. " " " "	१५४. " " पृ० ११६
१३८. " " " "	१५५. " " पृ० १०४
१३९. " " " "	१५६. " " पृ० ११६
१४०. " " " "	१५७. " " पृ० १२८
१४१. " " " "	१५८. " " पृ० २२१
१४२. " " " "	१५९. " " पृ० २०४
१४३. " " " "	१६०. " " पृ० १२६
१४४. " " " "	१६१. " " पृ० २५६

पाश्चात्य साहित्यकारों में शेक्सपियर, टाल्स्टाय १६२ ।

राजनीतिक पुरुषों में—गांधी, जवाहरलाल नेहरू, १६३ ।

पवित्र स्थान के रूप में प्रयाग, १६४ कुरुक्षेत्र, १६५ काशी, १६६ रामेश्वरम्, १६७ और आलोककों में—धीरेन्द्र वर्मा, गुलाबराय, नन्ददुलारे वाजपेयी १६८ को अपनी अद्भुत व्यक्त की है ।

उपर्युक्त विश्लेषण के आधार पर यह कहा जा सकता है कि आलोच्य सभी ह्यायावादी कवियों ने युग के सभी प्रेरक व्यक्तित्व के प्रति अपनी आस्था व्यक्त की है । उन सभी व्यक्तियों का न केवल साहित्यिक बल्कि धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक तथा अन्य दूसरे क्षेत्रों में महत्वपूर्ण स्थान है । उन्होंने पवित्र ग्रन्थों तथा तीर्थ स्थलों के प्रति भी अपना आदर व्यक्त किया है । यह उनकी धार्मिक मनोवृत्ति का परिचायक है ।

१६२. साहित्य चिंतन, पृ० २००

१६३. भारतीय हिन्दी परिषद् के सभापति भाषण से, पृ०

१६४. स्नातकोत्तर हिन्दी शिक्षण शिविर रिपोर्ट, सन् १९६४

१६५. भारतीय हिन्दी परिषद् के सभापति भाषण से— पृ० ५

१६६. ,, ,, ,, पृ० ५

१६७. ,, ,, ,, पृ० ५

१६८. साहित्य चिंतन, पृ० २०४

खण्ड ३

अध्याय १४—साहित्यकारःसमाज

साहित्यकार : समाज

संस्कृति में जब मानवीय चेतना की दृष्टि कुंठित हो जाती है तब समाज चाहे जितना प्रगतिशील हो उससे साहित्यकार का उच्चस्तरीय कृतित्व नहीं पा सकता। आलोच्यकाल विषयक कवि 'निराश्रयाः न शोभन्ते पण्डित वनितालताः' समर्थकों में से^१ थे इसलिए उन्होंने राज्याश्रय का प्रयत्न नहीं किया यद्यपि उनके साहित्य का सम्बन्ध समाज से प्राथमिक रूप में देखा जा सकता है। जो लोग ह्यायावादी कवियों को पलायनवादी होने का आरोप लगाते हैं वह उनकी समष्टिगत रचना के एक अंश या विधा के आधार पर ही ऐसा कहते हैं, पर साथ ही उन साहित्यकारों के समष्टिगत रचना प्रक्रिया में आए एकांगी व्यक्तित्व और विचारधारा का ही मूलांकन का प्रयत्न उनके सम्पूर्ण विचार-धारा का द्योतक नहीं हो सकता।

साहित्यकार समाज का सजग प्राणी है। यह चेतना ही उसे समाज में विशिष्ट स्थान देती है। यही कारण है कि वह समाज से इतना अभिन्न अंग से सम्बन्धित होता है कि किसी भी प्रकार वह अपने दायित्वों से अलग नहीं हो सकता। क्योंकि साहित्यकार सामाजिक जीवन से प्रेरणा ग्रहण कर ही साहित्य की सृष्टि करता है।

जयशंकर प्रसाद ने यद्यपि काव्य, नाटक, कहानी, उपन्यास - साहित्य की रचना की, निबन्धों द्वारा जीवनगत मान्यताओं पर लिखा पर प्राथमिक रूप से कहीं भी साहित्यकार और समाज के सम्बन्ध में प्रकाश नहीं डाला। यद्यपि इस संबंध में परोक्षा रूप से साहित्य की हर विधा में प्रकाश डाला क्योंकि साहित्यकार भी समाज का ही प्राणी है। वह समाज में जीकर ही साहित्य की रचना करता है। इस रचना में वह स्वयं को विश्लेषित करे या समाज को। पर व्यक्ति और समाज किसी-न-किसी रूप में अश्वय सम्बन्धित होगा और इस सम्बन्ध का एक माध्यम साहित्य भी है। सब तो यह है संसार को इतनी आवश्यकता किसी अन्य वस्तु की नहीं, जितनी सेवा की। देना— कितने

अनाथ यहाँ अन्न-वस्त्र विहीन, बिना किसी औषधि उपचार के मर रहे हैं ।
 हे पुण्यार्थियों ! इन्हें न भूलो, भगवान् अभिनय करने के लिए इसमें पड़े हैं, बहुत
 कुछ वह तुम्हारी परीक्षा ले रहे हैं । इतने ईश्वर के मन्दिर नष्ट हो रहे हैं ।
 धार्मिकों ! अब भी चेतो^१ । और समाज में इस चेतना के प्रसार का ^{कार्य} साहित्य-
 कार ही अपने साहित्य द्वारा कर सकता है । पाप से पुण्य, शिथिलता से
 गतिशीलता, जीवन को उन्नति की ओर प्रेरक शक्ति का माध्यम साहित्य ही
 है और इस जिम्मेदारी का वहन कर्ता है साहित्यकार । चाहे उसकी दृष्टि
 समाज में धार्मिक साहित्य से सम्बन्धित हो या समाजसुधार अथवा मानवीय
 गुणों के प्रचार से । प्रसाद का सम्पूर्ण साहित्य इस कथन की पुष्टि करता है ।

महादेवी ने साहित्यकार और समाज के सम्बन्ध में प्रकाश डाला तो
 निराला ने उस दृष्टि के साथ होते अत्याचारों पर । निराला की धारणा
 थी कि समाज अपने इस वर्ग के प्रति उदार नहीं है यही कारण है कि सारा
 जीवन समाज को अर्पित करके भी साहित्यकार आर्थिक दृष्टिकोण से भी अपने
 को स्वतंत्र नहीं बना पाता अन्यथा निराला को अपनी पश्चात्ताप की मुद्रा में—

‘ धन्य मैं पिता निरर्थक था,

कुछ भी तेरे हित न कर सका । ’ २

न कहना पड़ता ।

पर ‘स्वार्थ समर हारता हुआ भी’ साहित्यकार की चेतना सतत ऊर्ध्व-
 मुखी रहती है और लेखक उसे समाज में मिली उपेक्षा पर ‘ सोचा हैनतब हो
 बार बार — यह हिन्दी का स्नेहोपहार , यह नहीं हार मेरी, भास्कर ’ ।
 पर सृजक को अपनी शक्ति पर मरोसा है कि उसकी दी हुई जीवनगत अध्यामों पर
 नहीं दृष्टियाँ समाज के उत्थान में सहायक होंगी । यही कारण है कि पूर्ण आस्था
 के साथ— कहता है —

अन्य था जहाँ है भाव शुद्ध

साहित्य कला-कौशल प्रबुद्ध,

हे दिव मेरे प्रमाण । ’

और—

“ देखें वे, हँसते हुए प्रवर जो रहे देखते सदा समर

एक साथ जब शत घात घुर्णा, आते थे मुझ पर तुले घुर्णा

देखता रक्त में लड़ा अपल ।” मैं भी साहित्यकार की अविचलित

आस्था ही उसे जीवित रखती है । संपादक वर्ग से भी उसे प्रोत्साहन नहीं देता ।

पर उस उदास लौटी रचना से उसके जीवन में नयी प्रेरणा से प्रवेश मिलता है ।^३

समाज में साहित्यकार की आर्थिक विपन्नता का कारण भी है और वह है प्रकाशकों द्वारा उनका निहित स्वार्थ। यह लेखक द्वारा सृजित पुस्तक पर चाहे जितना लाभ उठाये पर उससे यही कहता है कि हमारे यहाँ ८) फार्म से अधिक मौलिक पुस्तक के लिए देने का नियम नहीं, रुपये पुस्तक प्रकाशित होने के तीन महीने बाद से दिया जाना शुरू होता है ।” और हम कोई लेख बिना पुरस्कार का नहीं छापते, अवश्य नए लेखकों को २) रुपये ही प्रति लेख देने का नियम है, पर आपको हम १।।) पृष्ठ देंगे ।” कहकर वह सहसान जताने की कोशिश करता है । यदि लेखक यह सुझाये कि आप लोग पुस्तकें बेचने के विचार से ५० और ६० प्रतिशत कमीशन देने वाले को देते हैं —यह आपकी साहित्य सेवा नहीं, अर्थ सेवा हुई । यदि लेखकों को अधिक देने लगे, तो किताबें अच्छी अच्छी लिखी जायें, और साहित्य का उद्धार भी हो..... तो प्रकाशक आँखें मूँद कर” कह देता है कि साहित्य का उद्धार हम आपसे ज्यादा समझते हैं ।^४

फिर भी साहित्यकार समाज के प्रति अपनी जिम्मेदारियों को समझते समाज और परिस्थितियों की प्रताड़णाओं को ^{सहते} समझते हुए भी युग का जागरूक प्रतिनिधि होने के नाते अपने साहित्य कर्म में व्यस्त रहता है क्योंकि उसे सृजन करना है और सृजन का मूल्य बलिदान और त्याग से ही चुकाया जा सकता है । इसे आलोच्यकाल के कवियों ने चुकाया भी , भले ही जीवन के अंत में उन्हें यह कहना पड़ा, दुख ही जीवन की अथा रही ,

क्या कहूँ आज जो नहीं कही ।”^५

३. अपरा, पृ० १४८

४. चतुर्थी वैमार, पृ० ६३

५. अपरा, पृ० १४८

पर इसके लिए उन्हें जागृक नहीं था क्योंकि वे साहित्य समाज और सृजन के मूल्य से भिन्न थे । और उनकी धारणा थी कि समाज एक ऐसा शब्द है जो अपने अर्थ से उत्तम प्रगति सूचित करता है, और प्रगति कर एक मनुष्य-समुदाय के लिए आवश्यक है यदि वह संसार में रहता है ।^६ साहित्यकार समाज का विशिष्ट प्राणी है । इसलिए समाज की उन्नति में उसका भी महत्वपूर्ण दायित्व है । इसे उपेक्षित नहीं किया जा सकता ।

पत की धारणा है कि साहित्यकार और समाज का निश्चित संबंध है ।^७ साहित्यकार निर्माता होता है और स्वयं स्वप्न द्रष्टा या निर्माता बनी हो सकता है जिसकी अंतर्दृष्टि यथार्थ के अंतस्थल को भेदकर उसके पार पहुँच गई है, जो उसे सत्य न समझ कर केवल एक परिवर्तनशील अथवा विकासशील स्थिति भर मानता हो । ... मनुष्य की चेतना उन जटिल दुःख मूल्यों/कर्मों को आर-पार न भेद सकने के कारण उन्हीं की परिधि के भीतर घूमकर उनकी बालु की सी चका-चाँद में ली जाती है । किन्तु जीवन के मूल इन सब से परे हैं । वह अपने ही में पूर्ण है, क्योंकि वह सृजनशील और विकसनशील है । मनुष्य द्वारा अनुसंधिस्तु समस्त नियम तथा जीवन की अभिव्यक्ति के बनते फिटते हुए पदचिन्ह भर हैं । वह आत्म-सृजन के आनन्द तथा आवेश में अपनी अभिव्यक्ति के नियमों को अतिक्रम कर अपनी सांप्रत पूर्णता को निरन्तर और भी बड़ी पूर्णता को परिणत करता है ।^८ और यही समाजगत जीवन की पूर्णता को जागृत करने का कार्य ही साहित्यकार का है । उसका गंभीर दायित्व 'यदि केवल यथार्थ की ही छाया को धनीभूत होने देता तो वह यथार्थ के भीतर बाध से दबकर उसी की तरह कुरूप तथा बौना हो जाएगा । यदि वह आदर्श और यथार्थ को दो आमुल भिन्न, स्वतंत्र तथा कभी न मिल सकने वाली इकाइयाँ मानेगा तो वह उनके निर्मम पाटों के बीच पिस जाएगा । यदि वह यथार्थ को आदर्श के अधीन रख कर उसे आदर्श के अनुरूप ढालने का प्रयत्न करेगा तो वह यथार्थ पर विजयी होकर

६. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ३४२

७. गद्य पथ, पृ० १८०

मानव जीवन के विकास में सहायता पहुँचा सकेगा।^८ आलोच्यकाल का साहित्य-कार समाज के प्रति काफी सजग हो गया है।

उनके शब्दों में प्रत्येक युग का साहित्यिक अथवा कवि अपने युग की समस्याओं को महत्व देता रहा है और उनसे किसी न किसी रूप में प्रभावित होता रहा है। आज का युग भी इसका अपवाद नहीं है। आज का युग अनेक दृष्टियों से कई युगों का युग है। आज मनुष्य जीवन में अहिरन्तर क्रान्ति के चिह्न प्रकट हो रहे हैं। आज वह पिछले संकय को नवीन रूप से संजोने का प्रयत्न कर रहा है। एक ओर समाज के जीर्ण-शीर्ण ढाँचे को बदल रहा है और दूसरी ओर जीवन की नवीन मान्यताओं को जन्म दे रहा है। आज उसे भीतर ही भीतर अनुभव हो रहा है कि वह सभ्यता के विकास की एक नवीन भूमिका पर पदार्पण करने जा रहे हैं। ऐसे संक्रान्तिके युग में ध्वंस और निर्माण साथ-साथ चलते हैं। शिव और ब्रह्मा विष्णु के नवीन रूप को प्रकट करने में सहायक होते हैं। पौराणिक शब्दों में आज का युग कलियुग और सतयुग का सन्धिस्थल है। ऐसे युग में साहित्य या कवि का उत्तरदायित्व कितना अधिक बढ़ जाता है, और कौन साहित्यिक उसे निभाने में कहाँ तक सफल हो पाता है, इस पर निर्णय केवल इतिहास का आनेवाला चरण ही दे सकता है, जबकि वर्तमान समस्याएँ अपना समाधान प्राप्त कर नवीन व्यक्तित्व धारण कर चुकीं। * ६

साहित्यकार का समाज से घनिष्ठ संबंध है। महादेवी की धारणा है कि जहाँ तक उसके जीवनगत आस्था का प्रश्न है वह जीवन की सहजात चेतना के विकासक्रम में ही निर्मित होती चलती है।^{१०} साथ ही समष्टि की इकाई होने के कारण साहित्यकार के जीवन-दर्शन और आस्था का निर्माण भी समाज विशेष और युग विशेष में होता है। पर साहित्यकार की सृजन आस्था की धरती से इतना एस ग्रहण करता है कि उसे अस्वीकार करके वह स्वयं अपने

८. गद्य पथ, पृ० १८१

९. शिल्प और दर्शन, पृ० १५२

१०. साहित्यकार की आस्था, पृ० २५

निकट अस्त्य बन जाता है।^{१२} आज के साहित्यकार को अपने सामाजिक समस्याओं का ध्यान रखते हुए अपनी आस्था में विराट मानव का कर्तव्य संभालना पड़ता है। विज्ञान ने भू-खण्डों को एक-दूसरे के इतना निकट पहुंचा दिया है कि यह हर व्यक्ति को प्राप्त हो गया है। ध्वंस और निर्माण दोनों ही के लिए पहले अधिक संस्था की आवश्यकता थी। आज देश विशेष के ध्वंस के लिए उद्भूत बम को ले जाने वाला कोई भी एक व्यक्ति पर्याप्त है। पर इसी प्रकार उसे रोकने के लिए भी कोई एक पर्याप्त हो सकता है। यह एक समष्टि का कोई भी व्यक्ति हो सकता है। परिणामतः समय के आवाहन हल उत्तर देने के लिए समष्टि को एक व्यक्ति की तरह तैयार रहना पड़ता है। ऐसी स्थिति में साहित्यकार का कर्तव्य कितना गुरु हो सकता है इसका अनुमान सहज है।^{१३} क्योंकि मनुष्यता का सैवर्गिण विकास मनुष्य के जीवन की दुःख वैयर्थ रहित गरिमा, शिवता और सौन्दर्य ही हमारा लक्ष्य है।^{१४} साहित्यकार की आस्था का ज्ञान अधिक व्यापक हो गया है, पर यह व्यापकता उसे समसामयिक परिस्थितियों से संघर्ष कर उन्हें लक्ष्योन्मुख बनाने की शक्ति दे रही है।^{१५} साहित्यकार को विस्तृत मानव परिवार को पमता देनी है। जो किन्हीं अंशों में साहित्यकार और समाज के संदर्भ में साथ ही आस्था सृजन की दृष्टि से व्यक्तिगत, पर प्रसाह की दृष्टि से समष्टिगत ही रहेगी।^{१६}

अनेक सम्बन्धों में बँधा हुआ सामाजिक व्यक्ति एक ही रहता है^{१७} हर युग के साहित्यकार के समस्त युग की समस्याएँ रहती हैं - इस युग के कवि के सामने जो विषम परिस्थितियाँ हैं^{१८} उसे वह अपने साहित्य में किसी न रूप से समाधान करने का दायित्व वहन करेगा ही।

डा० रामकुमार वर्मा साहित्यकार को समाज के लिए अर्पित नागरिक

१२. साहित्यकार की आस्था, पृ० २०

१३. " " पृ० २८

१४. " " पृ० २६

१५. " (सामयिक समस्या) पृ० १७८

१६. " (" ") पृ० १६४

मानते हैं। उनके अनुसार भारतीय साहित्य का यह लक्ष्य रहा है कि वह मानव-
मात्र के लिए कल्याणकर हो। उसमें शिवत्व की भावना सर्वोपरि हो।^{१७}
इनकी धारणा है कि समाज की रुचि परिष्कृत करने के लिए साहित्यकार ऐसे
साहित्य का निर्माण करे कि जिसमें उदात्त भावना में वे समस्त गुण हैं, जिनसे
मानवता त्राण पा सके और समाज में न्याय पदा समर्थित हो।^{१८} क्योंकि
समाज को परिष्कृत करना भी साहित्य का ध्येय रहा। इससे यह स्पष्ट हो
जाता है कि समाज और साहित्य का पारस्परिक सम्बन्ध सृजन से ही आरंभ
होता है और यह सम्बन्ध अन्योन्याश्रित है। जहाँ साहित्य समाज की दृष्टि
लेकर चलता है वहाँ समाज भी अपनी प्रवृत्तियाँ साहित्य में प्रतिबिम्बित करता
चलता है। इसीलिए साहित्य को समाज का दर्पण कहा गया।^{१९}

डा० वर्मा की धारणा है समाज की परिस्थितियों भी साहित्य
के विकास में सहायक होती हैं। यदि इंग्लैण्ड में एलिजाबेथ का शासन न होता,
तो संभवतः शेक्सपियर को नाटक लिखने की स्फूर्ति प्राप्त न होती, अथवा
जयपुर में यदि मिर्जा राजा जयसिंह शासक न होते तो महाकवि बिहारीलाल
सतसई की रचना न करते। इस प्रकार कैद अनेक उदाहरण दिये जा सकते हैं।
परिस्थितियों प्रेरणा देती हैं और साहित्य निर्मित होता है। चाहे ये
परिस्थितियों क्रियात्मक रूप में हों अथवा प्रतिक्रियात्मक रूप में।^{२०}

साहित्यकार समाज के निमित्त साहित्य का सृष्टा है। जातियों
के उत्थान और पतन में युग की सृष्टि होती है अथवा धार्मिक क्रान्तियाँ युग का
सूत्रपात करती हैं। हमारे साहित्य के इतिहास में चारण युग, भक्ति युग, ब्रह्म
विष्णु शंकर युग और आधुनिक का निर्धारण इनकी क्रान्तियों से हुआ, चाहे ये भौतिक
रही हों, चाहे मानसिक। इसी भाँति अंग्रेजी साहित्य में रेनेसाँ ने साहित्य
को विकास का एक नया मोड़ दिया।^{२१}

१७. साहित्यशास्त्र, पृ० ३६ (रामकुमार वर्मा)

१८.	..	पृ० ४०	..
१९.	..	पृ० ४०	..
२०.	..	पृ० ४१	..
२१.	..	पृ० ४१	..

अतः आलोच्य विषय के सभी कवियों ने साहित्यकार और समाज का सम्बन्ध निर्धारण करते हुए एक ओर उसे समाज सुधारक तथा नव-समाज के निर्माता के रूप में देखा तो दूसरी ओर उसे उसी समाज के सदस्य के रूप में भी । एक सजग प्राणी होने के नाते साहित्यकार का समाज में विशिष्ट स्थान है । वह हम सामयिक समाज के गर्हित परिस्थितियों में सुधार कर अपनी सृजनात्मक शक्ति से आदर्श रूप की प्रतिष्ठा करता है । कुप्रथाओं एवं वाह्याढम्बरों को दूर करने में साहित्यकार जितना प्रभावशाली माध्यम रहा उतना समाज सुधारकों के थोड़े भाषण नहीं । यह बात पूर्व युगों में जितनी सत्य थी उतनी आज के लिए भी कही जा सकती है । छायावादी कवि साहित्यकार के सामयिक दायित्वों से परिचित थे । उन्होंने समाज की रुढ़ियों को मिटाने में पर्याप्त सक्रियता दिखाई । और इसके अनन्तर नवमानवतावाद की स्थापना की ।

खण्ड ३

अध्याय १५- साहित्यकार : दायित्व

साहित्यकार: दायित्व

साहित्यकार का दायित्व एक ऐसा गम्भीर प्रश्न है जिसमें साहित्य, साहित्यकार और समाज तीनों एक लक्ष्य में समाहित हो जाते हैं। समाज के बिना साहित्य और साहित्यकार की स्थिति शून्य है और साहित्यकार के बिना समाज का संश्लिष्ट रूप। ये बहुत कुछ अन्योन्याश्रित कहे जा सकते हैं।

आलोच्य विषय के कवियों में रामकुमार जी के अनुसार साहित्यकार और साहित्य का दायित्व जीवन की किसी महत्वपूर्ण स्थिति के ऐसे प्रस्तुतीकरण में है, जिसमें उसे एक रागात्मक रूप प्राप्त हो सके। वह 'सहित' होने के कारण ही साहित्य है।^१ पर साहित्य के दायित्व के सम्बन्ध में आलोच्य विषय के कवियों को क्रमशः देखना ही अभीष्ट होगा।

प्रसाद जी ने सीधे तौर से साहित्य के दायित्व के विषय में कुछ नहीं लिखा। पर उनकी दृष्टि में काव्य हो या नाटक, उपन्यास हो या कहानी, साहित्य का दायित्व जीवन की व्याख्या या समालोचना प्रस्तुत करना ही है। "साहित्य उसी रचना को कहेंगे जिसमें कोई सचाई प्रकट की गई हो, (जो) प्रौढ़ परिमार्जित और सुन्दर हो, और जिसमें दिल और दिमाग पर असर डालने का गुण हो। और साहित्य में यह गुण रूप में उसी अवस्था में उत्पन्न होता है जब उसमें जीवन की सचाइयों और अनुभूतियों को व्यक्त किया गया हो^२ यह जीवन की आलोचना है।"^३ प्रेमचन्द की उपर्युक्त विचारधारा का प्रसाद साहित्य से समर्थन प्राप्त होता है। प्रसाद ने अपने साहित्य के दायित्व की गम्भीरता को समझते हुए 'स्वच्छन्दता की माप है मलिनता, सुख की कसौटी है दुःख'^४ के रूप में व्यक्त किया है क्योंकि स्वयं साहित्य भी जीवित की कसौटी है।

१: साहित्य शास्त्र, पृ० १६

२: कुछ विचार, पृ० ६

३: " " पृ० ७

४: स्कन्दगुप्त पृ० ४७

प्रसाद के साहित्य में समाज में साहित्य का दायित्व सत्य की स्थापना ही है। कहीं भी उन्होंने असत्य की विजय नहीं दिखाई। अगर असत्य है तो कालान्तर में उसका पतन और सत्य की विजय आवश्यक है जिसे रामगुप्त की मूर्त्यु मधुलिका के प्राप्ति^६ तितली, मधुवन के जीवन^७ और कामायनी में मनु के चरित्र ~~सिद्ध~~ जीवन, संघर्ष और जीवन के रूप में भी देखा जा सकता है।

पंत की दृष्टि में साहित्य का दायित्व इसलिए भी अत्यन्त गंभीर और महत्वपूर्ण है क्योंकि यह समस्त मानव मूर्त्यु से सम्बन्ध रखता है। साहित्य के मर्म को समझने का अर्थ है वास्तव में मानव जीवन के सत्य को समझना। साहित्य अपने व्यापक अर्थ में मानव जीवन की गम्भीर व्याख्या है। उसमें मानव-सम्यक्ता के युगव्यापी संघर्ष का प्रच्छन्न इतिहास तथा मनुष्य के आत्मविजय का जीवन-दर्शन अनेक प्रकार के आदर्श अनुभूतियाँ, रीति नीतियाँ तथा भावनाओं की सजीव संवेदना निहित रहती है।^८ क्योंकि उनकी दृष्टि में साहित्य का दायित्व तभी सफल है जबकि उसके द्वारा 'मनुष्य - जीवन को संभालित करने वाली शक्तियाँ तथा उनके विकास की दिशा को^{१०} इंगित मिल सके। उसका अर्थ यह नहीं वह मात्र उपदेशात्मक हो क्योंकि ऐसा समझना सबसे बड़ी भूल होगी। पंत की धारणा है कि उसके उपर्युक्त दायित्व को दृष्टिगत करते हुए - साहित्य को मनुष्य-जीवन के सनातन संघर्ष से कोई विभिन्न वस्तु न समझें, बल्कि उसे जीवन के दर्शन अथवा जीवन के दर्पण के रूप में देखें। उस दर्पण में जहाँ आप आत्मचिन्तन द्वारा अपने गुरु को पहचानना सीखें, वहाँ अपनी सहानुभूति को व्यापक तथा गम्भीर बनाकर उसके द्वारा अपने विश्व-रूप की अथवा मानव के विश्वदर्शन की भी रूपरेखा का आभास^{११} साहित्य का दायित्व कहा जा सकता है।

५. प्रजुस्वामिनी, पृ० ६४

६. आंधी, पृ० १५६

७. तितली, पृ० २७०

८. कामायनी, पृ०

९. शिल्प और दर्शन, पृ० २१२

१०. " " पृ० २१२

११. " " पृ० २१२

साहित्य का दायित्व ही साहित्यकार की आस्था, के वैयक्तिक और सामाजिक आग्रहों से कहीं महत् एवं अमेय है, जो अपनी अन्तर्दृष्टि से मानव-व्यक्तित्व, मानव-समाज तथा मानव-जगत् को अतिक्रम कर उन्हें सुन्दर से सुन्दरतम् मंगल से मंगलतर तथा पूर्ण से पूर्णतर की ओर ले जाकर उनका पुनर्मूल्यांकन एवं पुनर्निर्माण कर सकती है ।^{१२}

निराला की दृष्टि में साहित्य के दायित्व का प्रश्न शिदा तथा संस्कृति का प्रश्न है । साथ ही आत्मा के उस स्थायी प्रकाश का प्रश्न है जिन्के बुलने पर राष्ट्र के अज्ञान के कारण होने वाले सभी कल-विद्रुल जायेंगे क्योंकि दुष्कर्मों का सुधार भी साहित्य में है और उसी पर अमल करना हमारे इस समस्य के साहित्य के लिए नवीन काय नई स्फूर्ति, भरने वाला, नया जीवन फूँकने वाला है ।^{१३} निराला ने साहित्य : दायित्व धर्म एवं सीमित क्षेत्रीय मानवता से सम्बन्धित नहीं किया । उनकी दृष्टि में साहित्य में बहिर्जगत् संबंधी इतनी बड़ी भावना-भरनी चाहिए जिसमें.... सम्पूर्ण पृथ्वी आ जाय^{१४} क्योंकि साहित्य की प्रेरणा से जब व्यक्ति हर व्यक्ति को अपनी अविभाजित भावना से देखेगा, तब विरोध में संघ क्रिया होगी ही नहीं । यही आधुनिक साहित्य का ध्येय और दायित्व है । जिससे सम्पूर्ण मानव जाति को जागरण की वह चेतना मिल सके जिससे वह जाति वर्ग से दूर जीवन्त समाज की नये मानव मूल्यों के आधार पर नयी सामाजिक सृष्टि कर सके । साहित्य इस महान दायित्व को वहन करने में तभी सफल होगा जब साहित्य के हृदय के दिगंत व्याप्त करने के लिए विराट् रूपों की प्रतिष्ठा^{१५} उत्पन्न होगी ।

महादेवी ने भी साहित्य के दायित्व को स्वीकार किया है कि किसी भी युग में साहित्य का दायित्व कम नहीं रहा । क्योंकि साहित्यकार

१२. साहित्यकार की आस्था, पृ० १६३

१३. प्रबंध-पद्म, पृ० १४२

१४. " " पृ० १५०

१५. " " पृ० १५४

का सृजन आस्था की धरती से इतना रस ग्रहण करता है कि उसे अस्वीकार करके वह स्वयं अपने निकट आसत्य बन जाता है ।^{१६} जीवनगत आस्था किसी अन्य कर्म व्यापार के परिणाम को प्रभावित कर सकती है, परन्तु साहित्य को तो वह स्पन्दित दीप्त जीवन देती है । साहित्य जीवन का अलंकार नहीं है वह स्वयं जीवन है ।^{१७} जीवन देता है । इसलिए 'साहित्य में हम जीवन के ओक गहरे अपरिचित स्तरों में मनोवृत्तियों के ओक अज्ञात हायालोंकों में जीवित होकर अपने जीवन को गहराई और चिन्तन की व्यापकता देकर उसे समष्टि से आत्मीय सम्बन्धों में जोड़ते हैं ।'^{१८} क्योंकि समय के आवाहन का उत्तर देने के लिए समष्टि को एक व्यक्ति की तरह तैयार रहना पड़ता है । ऐसी स्थिति में साहित्यकार का कर्तव्य कितना गुरु हो जाता है इसका अनुमान सहज है ।^{१९} फिर भी आज के साहित्य और साहित्यकार की आस्था का जोर अधिक व्यापक हो गया है, पर यह व्यापकता उसे समसामयिक परिस्थितियों से संबन्ध कर उन्हें लक्ष्योन्मुख बना लेने की शक्ति दे सकती है । क्योंकि कोई भी जाति अपने देशकालगत यथार्थ के निरीक्षण और परीक्षण के बिना वर्तमान का मूल्यांकन नहीं कर पाती और सम्भाव्य यथार्थ की कल्पना के बिना भविष्य की रूपरेखा निश्चित करने में असमर्थ रहती है । यह कार्य साहित्य.... के जोर से जितना सहज, सुन्दर और संप्रेषणीय रूप पा लेता है उतना जीवन के अन्य क्षेत्रों में संभव नहीं ।^{२०} इसलिए साहित्य का दायित्व अन्य सभी वस्तुओं से अधिक हो जाता है ।

डा० रामकुमार वर्मा के अनुसार साहित्य का दायित्व भारतीय मतानुसार जीवन की अनुभूति के प्रत्येक अंश से प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से सम्बन्धित है । भारतीय मतानुसार जीवन की अनुभूति अनन्त है पच्छिम के साहित्य ने तो

१६.	साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध,	पृ० २७
१७.	पृ० २७
१८.	पृ० २७
१९.	पृ० २८
२०.	पृ० २९
२१.	पृ० १६०

केवल कल्पना और भावना के आश्रय से जीवन की समीक्षा को ही साहित्य की संज्ञा दे दी, किन्तु हमारे साहित्य का मूल जीवन की अन्तःसंभावनाओं में है जो कल्पना और भावना से परे है। इसका कारण यह है कि हमारे साहित्य ने अपने सृजन में 'रस' का माध्यम प्राप्त कर लिया है। यह रस लौकिक अनुभूति है और ब्रह्मानन्द सहोदर है। लौकिक अनुभूति में हमारा अंतर्जगत समस्त भौतिक प्रतिबन्धों को पार कर गया है।^{२२}

‘मनुष्य की भावात्मकता स्थूल जगत् की भौतिकता से अधिक महान् है।’^{२३} और वह जीवन के समस्त अनुभवों को साहित्य की परिधि में समेट लेता है। ‘जीवन के विस्तृत क्षेत्र से सम्बन्धित होने के कारण चाहे वह ‘युग संभूत हो या..... चिरंतन, स्थायित्व साहित्य की एक मान्यता कही जा सकती है। इस युग संभूत या चिरंतनता से सम्बन्धित होने के कारण ही साहित्य का दायित्व और भी बढ़ जाता है।’ भारतीय साहित्य के निर्माण का यह लक्ष्य रहा है कि वह मानव-मात्र के लिए कल्याणकर हो। उसमें शिवत्व की भावना सर्वोपरि हो।^{२४} डा० वर्मा की धारणा है कि अपने दायित्वों के प्रति सजग साहित्यकार साहित्य को ‘प्रतिपाद्य जीवन की सीमाओं को तोड़ कर उसे असीम बनाने में प्रयत्नशील है। साहित्य में न तो देश-काल की सीमा है और न वस्तु-जगत् की ही संकीर्ण परिधि है।’^{२५} अतः छायावादी साहित्यकार भी साहित्य के दायित्वों में पूर्ण सजग हैं।

२२: साहित्य शास्त्र, पृ० २५

२३: साहित्य शास्त्र, पृ० २३

२४: साहित्य शास्त्र, पृ० २५

२५: साहित्य शास्त्र, पृ० ३६

संछ ४

अध्याय १६ - उपसंहार

(हायावादी कवियों का विचारक व्यक्तित्व, पूर्ववर्ती युग की तुलना में
 वैचारिक प्रगति, असंगतियां आरोपित विचार, निष्कर्षों का निष्कर्ष)

उपसंहार

एक ओर आलोचकों ने हायावादी कवियों की प्रतिष्ठा की तो दूसरी ओर हायावादी काव्य पर अनेक प्रकार की भ्रान्तिपूर्ण धारणाओं का आरोप भी लगाया। यद्यपि इनका समय-समय पर खंडन किया गया, फिर भी तत्कालीन आलोचक इससे मुक्त न हो सके। उन्होंने कवियों पर बंगला साहित्य का रोमांटिसिज्म का और फ्रान्स की राज्यक्रान्ति से उत्पन्न व्यक्तिवाद का युगवत् प्रभाव माना और इनकी मौलिकता की अपेक्षा बाह्य प्रभाव पर ही अधिक बल देने के कारण इनके सांस्कृतिक दृष्टिकोण की अपेक्षा की।

हायावाद के अन्तर आकस्मिक रीति से प्रगतिवाद का उदय हुआ और कालान्तर में प्रयोगवाद एवं नयी कविता का। पर इस संक्रान्ति काल में भी कतिपय हायावादी कवियों की लेखनी साहित्य के गद्य-पद्य दोनों रूपों की समृद्धि में सक्रिय रही साथ ही उनकी विचार धारा में विकास, होता गया, पर जीवन दर्शन के क्षेत्र में उनकी मूल स्थापनाओं में विशेष परिवर्तन नहीं देख पड़ता क्योंकि परवर्ती प्रभाव निम्न विशेष स्थायित्व नहीं ग्रहण कर सके।

विचारक व्यक्तित्व—

आलोच्य विषय के सभी हायावादी कवियों में कवि व्यक्तित्व के अलावा उनका विचारक व्यक्तित्व भी स्पष्ट देख पड़ता है जबकि यद्यपि विचारक शब्द मानव इतिहास में बहुत बड़े अर्थ में प्रयुक्त होता है तथापि भारतीय विचार परम्परा के संवहन की एक महत्वपूर्ण कड़ी होने के कारण उनकी वैचारिक उपलब्धियों के आधार पर उन्हें कवि और विचारक की संज्ञा से अभिहित किया जा सकता है। उनके साहित्य पर उनके विचारक व्यक्तित्व की फलक निश्चित रूप से मिलती है जिसे विश्लेषित करना अपेक्षित होगा।

हायावादी कवियों ने वैचारिक प्रक्रिया के माध्यम से निर्माण-युग की बेतना जागृत की। यही कारण है कि त्रिवेदी युग के कवियों में

जिन वैचारिक मूल्यों के बीज मिलते हैं वे कालान्तर में छायावादी कवियों के विचारक व्यक्तित्व का स्पर्श या निर्माण युग की चेतना से युक्त हो गये । कदाचित् निर्माण युग की चेतना की आधारशिला पर ही इन कवियों द्वारा तत्कालीन जर्जरित भारतीय समाज के ध्वंस या सुधार के अन्तर नये विश्व जीवन की प्रतिष्ठा और नव मानवतावाद की स्थापना हो सकी । गहिर्ल स्थितियों, जर्जरित कठिनायियों तथा गलित मान्यताओं की उपेक्षा कर आलोच्य विषय के कवियों ने नये कला-बोध, नयी चेतना एवं नये जीवन की साग्रह प्रतिष्ठा की । कतिपय आलोचकों ने छायावादी कवियों पर प्रकृति प्रेमी अतएव पलायनवादी होने का आरोप लगाया है । पर वस्तुतः यह प्रकृति की और कवियों का विशेष आकर्षण था जो राग और रहस्य तक पहुँचने की ओर उन्मुख रहा । पलायन में उस वस्तु का बराबर बोध रहता है जिससे पलायन किया जाता है किन्तु छायावादी प्रकृति काव्य अधिकतर ऐसा प्रतीत नहीं होता । प्रकृति प्रेम कवियों की मनोवृत्ति का वास्तविक अंग रहा है । उसके पीछे निश्चित विचारधारा भी निहित है । उन्होंने ऐसा कर तत्कालीन यथार्थवादी स्थिति से पलायन नहीं वरन् उसके गहिर्ल सामाजिक जीवन की उपेक्षा एवं उसके प्रति विद्रोह ही प्रदर्शित किया । जिसे कतिपय उन्हीं छायावादी कवियों ने प्रगतिवाद की विचारधारा ग्रहण करने पर उसे प्रत्यक्षा रूप से अपने यथार्थानुसूती आदर्श की खोज के रूप में व्यक्त किया और जर्जरित सामाजिक व्यवस्था के प्रति प्रत्यक्षा रूप से विद्रोह का वैचारिक स्वरूप रक्खा ।

भक्ति एवं रीति कवियों की तरह छायावादी कवियों में एक ही वैचारिक परिवेश की सीमा नहीं मिलती । इसके साथ यह भी स्वीकार करना पड़ेगा कि उन्होंने जर्जरित कुंठाओं को तोड़कर व्यक्ति की महत्ता की स्थापना कर भारतेन्दु और द्विवेदी, काल के कवियों से भी आगे जो वैचारिक भूमि प्रदान की उसे उपेक्षित नहीं किया जा सकता ।

यह सत्य है कि आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों ने

प्रारंभ में काल्पनिक परिवेश की प्राथमिकता दी पर यह स्वप्न नवमानवता-वादी दृष्टि को उद्धाटित करने वाला एक नया पक्ष था जिसे पंत ने स्वयं भी स्वीकार किया है कि 'ह्यावावादी कल्पना के पास, - जो उसकी दुर्बलता मानी जाती है- निश्चय ही नयी वास्तविकता के स्वप्नदर्शी नये आयामों थे। जिसके माध्यम से उन्होंने मध्य युग के सामंती आवरण से निकलकर नवमानवतावादी जीवन दर्शन, एवं वैचारिक अभिव्यक्ति के भविष्योन्मुखी सांस्कृतिक वैभव की परिकल्पना की। जिसमें धरा पर सृजित आदर्श, उच्च एवं चैतन्य उपकरणों सहित संस्कृति की अवतारणा का संकल्प रक्ता गया। यही अवतारणा कालान्तर में कतिपय ह्यावावादी कवियों के प्रगतिवाद ग्रहण करने में भी दीख पड़ती है। पहिले अन्तर्मूल्य व्यक्तिवाद में निहित थे पर कालान्तर में वे ही बहिर्मुखी होकर सामाजिक यथार्थ में स्पष्ट दीख पड़ते हैं। इस प्रकार ह्यावाद के उत्तरांश में व्यक्ति और समाज दोनों के बीच एक सामंजस्य लाने का प्रयत्न किया गया। जो अनेक असंगतियों के बावजूद भी बहुत दूर तक सफल रहा।

इनके काव्य साहित्य में विशेष रूप से मानवीय मूल्यों की और सतत आगे बढ़ती हुई चेतना परिलक्षित होती है। आरंभिक अवस्था में ह्यावावादी कवियों में भावुकता का अंश अधिक दीख पड़ता है, जो बाद में मानवता का अंश अधिक दीख पड़ता है, जो बाद में मानवतावादी मूल्यों के विकास में सहायक हुआ। व्यापक सामाजिक स्तर पर जो बातें संभव नहीं हो सकीं उन्हें कल्पना के स्तर पर जीने का साहसपूर्ण प्रयत्न भी विकास क्रम में निरर्थक नहीं कहा जा सकता। कालान्तर में ह्यावावादी कवियों में भावुकता का अंश शनैः शनैः कम होता गया और ये यथार्थ के वैचारिक धरातल पर उतरते गये।

कवियों ने नारी की लीन सामाजिक स्थिति के उदार पक्ष का सहारा लिया और उसे नये दृष्टिकोण से देखने का प्रयास किया किन्तु विभिन्न पक्षों पर न्यूनताधिक बल देने के कारण उनकी पारस्परिक विचार-धारा में किंचित अन्तर परिलक्षित होता है। प्रसाद और रामकुमार वर्मा

१. ह्यावाद पुनर्मूल्यांकन, पृ० २६

ने जिसे चिर अढ़ा की अधिकारिणी के रूप में देखा उसे पंत ने नरों के साथ कंधे से कंधा मिलाकर करते आधुनिका के रूप में । पर निराला ने जिस सशक्त निर्माण-रत नारी का रूप चित्रित किया है वह महादेवी साहित्य में चित्रित नारी के अशक्त और सहिष्णु रूप की सीमा भरी अभिव्यक्ति का पूरक है और एक दूसरा पक्ष प्रस्तुत करता है । भववत्त्वक

भावात्मक एवं वैचारिक स्तर पर इन कवियों ने प्रेम की अभिव्यक्ति की । यह प्रेम पहले वैयक्तिक स्तर पर दीख पड़ता है पर कालान्तर में व्यापक रूप ग्रहण कर लेता है और इसी की आधार-शिला पर नव-मानवतावादी मूल्यों के विकास प्रसार की भावना व्यक्त की गयी । यह कहना उचित नहीं होगा कि छायावादीतर कविता में जो मानव मूल्य प्रतिष्ठित हुए उन सभीका आधार छायावादी काव्य में पहले से ही मिलता है किन्तु इतना अवश्य सत्य है कि उनकी धारणा आधुनिक मानवतावादी दृष्टि से तत्त्वतः भिन्न नहीं थी क्योंकि उन्होंने मध्कालीन पारलौकिक आधार छोड़कर लौकिक भूमि पर ही अपने को स्थिर किया जो रहस्य और अध्यात्म का वातावरण प्राचीन परम्परा की अनुगुंज के अवशेष की तरह उनके काव्य में मिलता है । उसे प्रगतिवाद ने भौतिकवादी यथार्थ के आघात से ध्वस्त कर दिया । छायावादी कवियों द्वारा उसके पुनर्प्रतिष्ठा का प्रयत्न उतना प्रेरक सिद्ध नहीं हुआ जितना उनका प्रथम उन्मेष ।

पूर्ववर्ती युग की तुलना में वैचारिक प्रगति—

मध्यकाल तथा भारतेन्दु एवं द्विवेदी युग की सापेक्षता में छायावादी कवियों की वैचारिक प्रगति को उनके साहित्य के आधार पर क्रमशः देखना अभीष्ट होगा ।

सर्व प्रथम धर्म की ओर दृष्टिपात करें तो कहा जा सकता है कि धर्म की व्यापक धारणा मध्यकाल में उत्तरोत्तर संकीर्ण होती गयी और आधुनिक युग तक आते-आते धर्म अधिकतर सम्प्रदाय का पर्याय होकर रह गया ।

भारतेन्दु और द्विवेदी युग के कवियों ने धर्म को अधिकतर सम्प्रदाय विशेष के अर्थ में ग्रहण किया। छायावादी कवियों ने संकीर्णता के कारण उसमें आयी हुई विकृति का परिष्कार करना चाहा। उन्होंने धर्म को मूल व्यापक अर्थ में प्रयुक्त किया और उसकी विकृति को अस्वीकार किया। उसमें युगानुरूप सुधार एवं परिष्कार कर मानव धर्म की स्थापना की। उनकी धर्म सम्बन्धी धारणा पर उपनिषदों का प्रभाव देखा जा सकता है।

भक्ति और रीतिकाल में आधुनिक अर्थ में समाज की कल्पना नहीं थी। समाज सुधार का उद्घोषक साहित्यकार न होकर शासनकर्ता था या ईश्वर जिसका प्रतिनिधि धर्माचार्य माना जाता था। भारतेन्दु और द्विवेदी काल में यद्यपि समाज सुधार के सम्बन्ध में सजगता दीख पड़ती है, पर उपर्युक्त दोनों ही युगों में समाज की गिरी दशा का कारण विदेशी सरकार को मानते हुए भी कवि उसके सुधार के लिए ईश्वर से ही कामना करते दीख पड़ते हैं। पर छायावादी कवियों ने समाज को व्यक्ति की समष्टि मानते हुए उसमें व्यक्ति के माध्यम से ही सुधार का संकल्प रक्खा।

धर्म एवं समाज सुधार के अन्तर राष्ट्रीयता और राजनीतिक परिस्थिति के प्रति भी देवना अभीष्ट होगा। मध्यकाल में राष्ट्रीय एवं राजनीतिक जागरण का स्वरूप नहीं मिलता क्योंकि 'काऊ नृप होउ, हमहिं का जानी' की उक्ति चरितार्थ थी। साथ ही राष्ट्रीयता और देश भक्ति का भी सीमित स्वरूप था। राजनीति भी सीमित वर्ग से सम्बन्धित थी और वे अपनी व्यनीय अवस्था को ईश्वर प्रदत्त मानकर संतोष करते थे। पर भारतेन्दु और द्विवेदी युग में देश दुर्वशा, राजनीतिक परिस्थिति एवं राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा में पर्याप्त चेतना दीख पड़ती है। उन्होंने एक ओर विदेशी सरकार की कुरीतियों की निन्दा की तो दूसरी ओर उनके प्रति राजभक्ति भी प्रदर्शित की। उनकी राजभक्ति के पीछे मध्यकालीन संस्कार

और आर्थिक चेतना के बीड़े आधुनिक संस्कार सक्रिय थे । यह हायावादी कवियों में देखने को नहीं मिलता । उन्होंने भारतमाता के विराट रूप की कल्पना की और जिस स्वाधीन राष्ट्र एवं राष्ट्रीयता की वैचारिक रूप-रेखा प्रस्तुत की वह उनकी विशेष उपलब्धि ही की जायेगी । उनकी दृष्टि में अतीत के सांस्कृतिक गौरव के मद में फूले रहने की अपेक्षा देश की वर्तमान परिस्थिति में सुधार अधिक आवश्यक है । हायावाद तक आते-आते राजभक्ति की प्रवृत्ति समाप्त हो गयी । उन्होंने देश की दयनीय स्थिति का मूल कारण विदेशी सरकार को माना और स्वराज्य होने पर हार्दिक प्रसन्नता व्यक्त की ।

स्त्री सम्बन्धी अधिकार समस्या और उसकी सामाजिक स्थिति के संदर्भ में भी हायावादी कवियों की वैचारिक उपलब्धि पर्याप्त महत्त्व रखती है । इसे पूर्व के युगों से तुलनात्मक दृष्टि से देखा जाय तो भक्ति युग में इसे रोड़ा, या जंजाल और रीति युग में इसे भोग्या के रूप में देखा गया । पर भारतेन्दु एवं द्विवेदी युग में नारी की हीन सामाजिक स्थिति के प्रति सजगता दीप्त पड़ती है । यही सजगता हायावादी कवियों में पूर्ण रूप से विकसित हुई । उन्होंने उसे सामाजिक स्थिति में पुरुष वर्ग की समकक्षता दिलाई । अब वह दीन-फकीर न होकर सक्षमता की प्रतीक हो गई । जीवन में व्यक्ति की महत्ता की स्थापना हायावादी कवियों ने ही की । इसे पूर्व के युग से तुलनात्मक दृष्टिकोण से देखें तो स्थिति स्पष्ट हो जाती है । भक्ति और रीति युग में व्यक्ति का स्वतंत्र अस्तित्व मान्य नहीं था । भारतेन्दु और द्विवेदी युग के कवियों ने व्यक्ति की अपेक्षा समाज की महत्ता स्वीकार की, पर आलोच्य विषय के कवियों ने व्यक्ति की महत्ता स्थापित करते हुए उसे समाज का महत्वपूर्ण अंग बताया क्योंकि व्यक्ति की समष्टि से ही समाज की सृष्टि होती है ।

इस प्रकार उपर्युक्त संदर्भों में पूर्व युगों की अपेक्षा हायावादी कवियों की वैचारिक उपलब्धि भक्ति, रीति, भारतेन्दु एवं द्विवेदी युग के अन्तर की

धारणा प्राप्ति की परिचायक है ।

असंगतियाँ, आरोपित विचार—

आलोच्य छायावादी कवियों की विचारधारा में कुछ आरोपित विचार, असंगतियाँ और अन्तर्विरोध भी देखने को मिलता है, जिन्हें विश्लेषित करना यहाँ अभीष्ट होगा ।

विषयवस्तु के दृष्टिकोण से उनके साहित्य के गद्य-पद्य दोनों रूपों में भेद देखने को मिलता है । प्रसाद के गद्य साहित्य में जितनी यथार्थ परक जीवन की अभिव्यक्ति हो सकी है उतनी काव्य साहित्य में देखने को नहीं मिलती । यही बात महादेवी के सम्बन्ध में कही जा सकती है । उन्होंने काव्य में जीवन की समस्यामूलक स्थिति को नहीं व्यक्त किया जबकि उनके रैखाचित्र और संस्मरण में ठोस सामाजिक जीवन की प्रतिक्रिया देखने को मिलती है । रामकुमार वर्मा के काव्य और उनके गद्य साहित्य की विषय वस्तु एवं अभिव्यक्ति में भी यही अन्तर स्पष्ट है । एक ओर उनके एकांकी समाज की आर्थिक राजनीतिक, धार्मिक, दार्शनिक, तथा अन्य सामाजिक परिप्रेक्ष्यों से युक्त हैं वहाँ दूसरी ओर काव्य साहित्य में सामाजिक जीवन के ठोस धरातल से बच सकने का यथा सम्भव प्रयत्न है । पर पंत और निराला साहित्य के इन दो रूपों में विषय वस्तु की दृष्टि से अन्तर नहीं है । जिन समस्याओं को पद्य में उठाया गया है उन्हें ही प्रकारान्तर से गद्य में बल्कि, पद्य में भी उठाया गया है । समाज की यथार्थ भावभूमि उनके काव्य साहित्य में अपेक्षाकृत गद्य से अधिक शक्तिशाली ढंग से व्यक्त हुई है । कदाचित् प्रसाद, (मृत्यु सं० १९६४) महादेवी और रामकुमार वर्मा के काव्य साहित्य में यथार्थ परक भावभूमि का अपेक्षाकृत अभाव इसलिए भी दीख पड़ता है कि उन्होंने अपनी अभिव्यक्ति, काव्य साहित्य में छायावाद युग तक ही सीमित

रक्सी । पर पंत और निराला में सामाजिक मूल्यों के परिवर्तन के साथ उनके काव्य साहित्य में भी दृष्टिकोण एवं युग बोध का परिवर्तन स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है ।

कवियों ने स्वयं कतिपय ऐसी व्याख्याएं प्रस्तुत कीं जो न केवल छायावादी पाठकों वरन् आलोचकों को भी भ्रमात्मक साबित हुईं । कतिपय कवियों में यह प्रवृत्ति छायावाद काल में तो थी ही और प्रगतिवाद की विचार-धारा ग्रहण करने के अन्तर भी दीख पड़ती है । यथा—पंत के शब्दों में —
 . कल्पना ही काव्य का प्राण है ।^२ पंत का यह दृष्टिकोण पाश्चात्य रोमांटिक कवियों से अनुप्रेरित है । यदि कल्पना को अर्थ विस्तार में देखें तो उसे 'अनुभूति--ग्राहिणी' तथा 'रूप विधायिनी' शक्ति तक तो माना जा सकता है पर वह काव्य का प्राण है कल्पना संगन नहीं दीख पड़ता क्योंकि वह साधन हो सकती है, साध्य नहीं । साहित्य यथार्थ अनुभव को संप्रेषित करता है वह केवल कल्पना जन्य नहीं होता । बिना यथार्थ परक जीवन दर्शन के साहित्य में काल्पनिक मूल्य अपनी महत्ता नहीं रखते । कल्पना का यथार्थ जीवन से सम्बन्धित होना आवश्यक है बिना इसके वह जीवन और साहित्य सांस्कृतिक मूल्य की स्थापना नहीं कर सकती । अतः कल्पना को काव्य का प्राण कहना किसी तथ्य पर प्रकाश डालने की अपेक्षा कवि के मात्र उसके प्रति रुभान को व्यक्त करता है ।

महादेवी की भी एक ऐसी ही स्थापना दृष्टव्य है । डॉ० जगदीश गुप्त के शब्दों में उन्होंने— 'अपने विवेचनात्मक गद्य में ही छायावाद को जागरण युग की सृष्टि और उसके अध्यात्म को बौद्धिक तथा रुढ़िग्रस्त अध्यात्म से भिन्न स्वीकार किया है ।^३ उन्होंने यह भी निश्चित रूप से

२. छायावाद पुनर्मूल्यांकन, पृ० २८

महादेवी की ओर

३. विवेचनात्मक गद्य, पृ० ५४, ६०, ११२, ६६

माना कि जिस सूक्ष्म को हायावाद ने अभिरुचि के साथ अभिव्यक्ति प्रदान की वह स्थूल से बाहर कहीं अस्तित्व ही नहीं रखता ।

मनुष्य का व्यक्त सत्य स्थूल है और अव्यक्त सत्य अर्थात् कुछ होने की भावना ही सूक्ष्म है ।^४ साथ ही यह सूक्ष्म स्थूल का ही दूसरा रूप है । यह भी उन्होंने स्वीकार नहीं किया कि हायावाद ने युगों से प्रचलित सस्ती भावुकता और वासना के विकृत चित्र देने के स्थान पर उत्त्तर रूप में परिष्कृत (वासना) वैयक्तिक उल्लास-विषाद की सफल अभिव्यक्ति की ।^५ इतना सब कुछ मान लेने के बाद भी उनकी रहस्या-नुभूति तथा उनके सर्ववाद और अध्यात्मवाद में क्या शेष रह जाता है जिसके प्रतिपादन के लिए उन्हें इतना अम करना पड़ा । किसी भी तरह तटस्थ विचारक को यह स्पष्ट हो जायगा कि महादेवी जी यद्यपि हायावाद की वास्तविक भूमि से पूर्णतया अलग हैं तथापि उसे कैसे स्वीकार न करके अध्यात्मवाद अथवा सर्ववाद का अनावश्यक आवरण चढ़ाकर स्वीकार करने में उन्हें संकोचहीनता तथा संतोष का अनुभव होता है जो वैसा कदाचित न होता । इस प्रकार काव्य के प्रयुक्त किये जाने के मौलिक कारण वही हैं जिन्होंने जिन्हें हायावादी कविता में व्यक्त मानवीय भावनाओं का रूप दिया । हाया शब्द का अर्थ महादेवी जी को भी अज्ञात नहीं है ।^६ महादेवी जी केवल अपनी व्याख्या को अपने काव्य तक ही सीमित रखतीं तो इतने विस्तार में उस पर विचार करने की आवश्यकता न होती परन्तु उन्होंने अपने विचार हायावादी काव्य के सम्बन्ध में व्यक्त किये हैं^७ जो कि युक्ति संगत नहीं दीख पड़ता ।

रहस्यवाद कविता का हायावाद से नितान्त अलग रखकर उसकी

४ : विवेचनात्मक गद्य, पृ० ६७

५ : .. पृ० ६८, ६७

६ : आधुनिक कवि, महादेवी, पृ० ६०

७ : हिन्दी काव्य की प्रवृत्तियाँ, पृ० २४

विवेचना का प्रथम कतिपय छायावादी द्वारा ही आरंभ हुआ क्योंकि रहस्यवाद के साथ आध्यात्मिकता की गरिमा जुड़ी हुई थी। इसके कुछ कुछ अपवाद भी हैं। डॉ० केशरीनारायण शुक्ल ने 'छायावाद और रहस्यवाद में कोई तात्त्विक भेद नहीं देखा क्योंकि दोनों के मूल में एक ही प्रकार की भावनाएँ हैं।'^८ पर इनकी रहस्यवादी कविताओं की तुलना मध्ययुग के साधक कवियों की रचनाओं की तुलना में नहीं की सकती क्योंकि उनमें साधनात्मक रहस्यवाद का अन्तर्भाव नहीं मिलता, न ही छायावादी कवि व्यक्तिगत जीवन में साधक की संज्ञा से अभिहित किये जा सकते हैं। यद्यपि साधना शब्द उन्हें बहुत प्रिय रहा। उनमें लौकिकता के प्रति विरक्ति का आत्यन्तिक अभाव मिलता है। किसी ने भी मध्यकालीन कवियों की तरह आत्म-ग्लानि प्रदर्शित नहीं की।

रामकुमार वर्मा का भी एक वस्तव्य दृष्टव्य है। यथा—

'आज जब मैं कविता लिखने बैठता हूँ तो जैसे पूजा की पवित्रता मेरी लेखनी की नौक पर आ बैठती है। संभवतः यही कारण है कि मैं भौतिक और शृंगार की कोई कविता नहीं लिख सका। या जीवन की उन बातों पर प्रकाश नहीं डाल सका जो पार्थिव जीवन के क्रोड़ में अपनी दैनिक गति से घटित होती रहती है।'^९ इससे दो बातों की पुष्टि होती है। उनकी कविता की भावभूमि दैनिक जीवन की गति से अलग है वह भौतिक जीवन से मेल नहीं रखती और उनकी पूरे सारी कविताएँ पूजा की पवित्रता, लेखनी पर महसूस करते हुए ही लिखी गईं। पर उन्हीं की कविताओं में उपर्युक्त कथन का विरोध देखा जा सकता है। अपार्थिव जीवन से सम्बन्धित होने पर भी अपनी कला-कृति को इस विश्व में अमर करने की कामना की गई है।^{१०} ^{जबकि} जबकि वह यह भी मानते हैं कि 'सुख न है संसार में यह है

८. आधुनिक काव्यधारा का सांस्कृतिक स्रोत, पृ० १७६

९. अनुशीलन, पृ० १६४

१०. आकाश गंगा, पृ० १४

दुर्गों की एक विस्मृति । यह दृष्टव्य है कि उन्होंने इस संसार को दुःखमय माना, हर वस्तु की अथ-इति स्वीकार की । फिर सृष्टि के परिवर्तन-शील नियम की स्वीकार करके भी अपनी कलाकृति के अमर होने की कामना का ठूढ़ आत्मविश्वास पार्थिव पृष्ठभूमि के बिना निरर्थक लगता है ।^{१४} १४ अगस्त की रात्रि में^{१५} जैसी राष्ट्रीय घटनाओं से सम्बन्धित अन्य कवितारं भी अपार्थिवता से सम्बन्धित नहीं कही जा सकती । अतः उक्त कथन को आरोपित विचार ही कहना अधिक युक्ति संगत होगा । ऐसी विसंगति प्रसाद और निराला में अपेक्षाकृत कम देखने को मिलती है पर पंत में ऐसे अन्तर्विरोध प्रायः देखने को मिलते हैं ।

हायावादी कवि पहले कवि हैं बाद में विचारक इसीलिए उनके भावानुप्रेरित कथन बहुधा आपस में वैचारिक संगति नहीं रखते, किन्तु यह कला अनुचित होगा कि वे प्रेरणा रहित रूप से लिखे गये । कहीं-कहीं ऐसा लगता है कि हायावादी काव्य का विकास विचारों की कवच बनाकर हुआ इसलिए जैसी परिस्थिति उत्पन्न हुई कवच का रूप वैसा ही बदलता गया ।

आलोचकों द्वारा की गई व्याख्याएं—

आलोचकों ने हायावादी
प्रायः आलोचकों ने हायावादी कवियों पर पलायनवादी होने का आरोप लगाया । साथ ही यह भी आरोप लगाया कि वे समाज के यथार्थ जीवन से कटकर प्रकृति की शरण में गये । पर वस्तुतः हायावादी काव्य पलायनवादी नहीं है । कवियों की जागरूक विकासोन्मुख सांस्कृतिक विचारधारा इसका साक्ष्य प्रस्तुत करती है । ऐसा करके उन्होंने गहिरे सामाजिक स्थिति की उपेक्षा ही व्यक्त की है क्योंकि उनकी दृष्टि जीवन के मूलभूत प्रश्नों की ओर थी, उसकी तात्कालिक सामाजिक अभिव्यक्ति के प्रति ही सीमित नहीं थी । यही कारण है कि प्रगतिवाद की विचारधारा ग्रहण करने पर कतिपय कवियों ने प्रत्यक्ष रूप से समाज के अश्व पदा की भर्त्सना कर नये समाज के निर्माण की रूपरेखा प्रस्तुत की और तात्कालिक जीवन की समस्याओं से भी सम्पर्क व्यक्त किया ।

यह भी कहा जा सकता है कि प्रगतिवाद की ओर उनका झुकाव रहस्यमयता द्वारा हुई जातिपूर्ति के रूप में हुआ ।

प्रकृति पर चेतना का आरोप या मानवीकरण भी उन्होंने समाज के संशोधित रूप के प्रस्तुतिकरण के निमित्त ही किया, साथ ही भ्रूणारिकता के आवरण को इसीलिए प्राथमिकता दी क्योंकि विचारों का यह रूप द्विवेदी युगीन कौरी नैतिकता के निर्मम आवरण में ही कुंठित न हो जाय और उसे वैयक्तिक आन्तरिकता प्राप्त हो सके ।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने हायावाद को एक और हिन्दी साहित्य के विकास के एक सख्त स्वाभाविक रूप में माना है । दूसरी ओर उनकी दृष्टि में हायावाद के पहले नए-नए मार्मिक विषयों की ओर हिन्दी कविता प्रवृत्त होती आ रही थी । कसर थी तो आवश्यक और व्यंजक शैली की, कल्पना और संवेदना के अधिक योग की । तात्पर्य यह कि हायावाद जिस आकांक्षा का परिणाम था उसका लक्ष्य केवल अभिव्यंजना की रौबक प्रणाली का विकास था ।^{१२} उस पर कलावाद और अभिव्यंजनावाद पहला प्रभाव यह दिखाई पड़ा कि काव्य में भावानुभूति के स्थान पर कल्पना का विधान प्रधान समझा जाने लगा और कल्पना अधिकतर अप्रस्तुतों की योजना करने तथा तादात्म्यक मूर्तिकता और विचित्रता लाने में ही प्रवृत्त हुई । ... दूसरा प्रभाव यह देखने में आया कि अभिव्यंजना प्रणाली या शैली की विचित्रता की सब कुछ समझी गई । नाना अर्थभूमियों पर काव्य का प्रसार रुक सा गया ।^{१३} उपर्युक्त कथन को सम्यक दृष्टि से देखें तो कहा जा सकता है कि यद्यपि उन्होंने हायावाद को भारतीय परम्परा का विकास माना पर उसे मात्र एक काव्य शैली के रूप में देखा , विचारधारा के रूप में नहीं, जो उचित नहीं है । बाद के कवियों का आलोचकों ने इसका प्रतिवाद भी किया । आचार्य शुक्ल ने हाया-

१३: हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० ५६६

२३ ११ २२ पु० ६०२

वादी कवियों के आधार वैचारिक मूल्यों की ओर दृष्टिपात न करके ब्रह्म समाज के माध्यम से योरोप के 'हाया' (फेंटसमाटा) का और रवीन्द्र साहित्य का प्रभाव हायावादी कवियों पर माना । प्रभाव पर अधिक बल देने के कारण ही उन्होंने हायावादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण को प्रस्तुत न कर उसे अभिव्यंजना, प्रतीकवाद आदि की तरह हायावाद को भी एक शैली मात्र मान लिया । इसका कारण वस्तु-सत्य न होकर कदाचित्त शुक्ल जी के दृष्टिकोण की सीमा ही थी । जिसकी ओर डॉ० नगेन्द्र आदि परवर्ती आलोचकों ने स्पष्ट संकेत किया । अन्य आलोचकों की स्थिति शुक्ल जी से भिन्न दिशाई देती है ।

डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने हायावाद को रोमांटिक भावधारा की देन माना क्योंकि हायावाद की कविता लिखने वालों की मूल प्रेरणा इंग्लैण्ड के रोमांटिक भावधारा की कविता से प्राप्त हुई ।^{१४} पं० विश्वनाथ प्रसाद मिश्र के अनुसार ऋजी के सम्पर्क में आ जाने से वहाँ की लादाणिका की ओर बंगला के साहित्य से मधुर पदावली के विधान की ओर तथा उर्दू के लगाव से उसकी शायरी की जन्मिदश एवं वेदना की प्रवृत्ति की ओर कवि लोग स्वभावतः आकृष्ट हुए ।^{१५} बाह्य प्रभाव की अधिकता या दूसरी भाषाओं की नकल मानकर भी हिंद^{१६} भाषा^{१७} व्यक्तिवाद^{१८} आदि की दृष्टि से हायावादी कवियों की संतुलित और तर्क की दृष्टि से खरी आलोचना नहीं की गई ।^{१९} हायावाद पर मात्र प्रभाव का आग्रह मानने वाले श्री इलाचन्द्र जोशी का मत भी दृष्टव्य है । उनके अनुसार — वैष्णव कवियों तथा रवीन्द्रनाथ ठाकुर की कविताओं से उधार लिए गए ललित शब्दों तथा सुकुमार वाक्यों व्यंजनाओं का ऐसा जाल हमारे मूल हायावादी कवियों ने

१४ : अन्तिका (काव्यालोचन) जनवरी, १९५४, पृ० २११

१५ : बाह्य विमर्श, प्र० सं०, मार्गशीर्ष, सं०, १९६६, पृ० ३२२

१६ : सरस्वती, जनवरी-जून, भाग ३४, खण्ड १, पृ० १६३३, पृ० १५२

१७ : ,, ,, ,, पृ० १६६

१८ : ,, पौष, भाग २८, खण्ड १, १९२७, पृ० ५२६

१९ : ,, जनवरी, १९२७, (पौष) भाग २८, खण्ड १, १९२७, पृ० ५२६

हिन्दी साहित्य संसार के एक छोर से दूसरे छोर तक फैला दिया कि जितनी दूर तक दृष्टि जाती थी, उसके अतिरिक्त और कुछ नजर ही नहीं आता ।^{२०} साथ ही उन्होंने यह भी माना कि 'नकल के लिए भी अक्षर की आवश्यकता होती है, और इस अक्षर की कोई कमी मैंने हायावादी कवियों में नहीं पाई है ।^{२१} उपलब्धि के सम्बन्ध में हायावादी कवियों ने हमें दिया क्या ? केवल रूग्ण हृदयों की अतिसंवेद्य भावनाओं के वासना-उद्गारों के सारे साहित्यिक वातावरण का विषम करने के अतिरिक्त उन्होंने और किया क्या ?^{२२} डॉ० देवराज का कथन है हायावाद की प्रधान कमजोरी उसका कल्पनाधिक्य है मैं आज भी दृढ़ हूँ । यह कल्पनाधिक्य एक ओर जहाँ पाठक और वास्तविकता के बीच में आकर्षक व्यवधान उपस्थित कर देता है, वहाँ इस बात का धोतक भी है कि हायावादियों की यथार्थ की पकड़ अधूरी और नितान्त सीमित है । वे न तो वास्तव वास्तविकता का ही पूर्ण चित्र दे पाते हैं, न उपयुक्त मनोदशा को ही संक्रान्त कर पाते हैं ।^{२३}

उपर्युक्त आलोचकों के मत को अगर सम्यक दृष्टिकोण से देखें तो कहा जा सकता है कि डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने उन पर रोमांटिक कविता और पं० विश्वनाथप्रसाद मिश्र ने रोमांटिक कविता के अतिरिक्त बंगला और उर्दू का प्रभाव देखा तो दूसरी ओर श्री जोशी ने उन पर नितान्त वास्तव्य प्रभाव देखते हुए उनकी मौलिकता पर ही संदेह व्यक्त किया और उनकी उपलब्धि को नगण्य बताया । पर कदाचित इस भ्रम का कारण यह है कि उन्होंने व्यक्ति के भावों की उन्मुक्ति और संवेद्यता मानते हुए भी उनकी मूल प्रवृत्ति की तह में बेठी बातों की ओर दृष्टिपात नहीं किया । पर श्री जोशी ने कम से कम हायावादी कवियों के बौद्धिक

२०: विवेचना, पृ० ४४

२१: विवेचना, पृ० ४५

२२: ,, पृ० ४०

२३: हायावाद का पतन, पृ० ४० ' निवेदन से

पंथ की मान्यता प्रदान की। बाद में उनका दृष्टिकोण छायावादी काव्य के प्रति भी वह नहीं रहा जो प्रारंभ^{में} था। पंथ के विचार पंथ की तो उन्होंने अत्यन्त व्यापक स्तर पर सराहना की है। व्यक्ति के भावों की उन्मुखित अपने पूर्व के कुंठित वातावरण से विद्रोह^{की स्थापना} था जिससे व्यक्तिवाद^{हुँ}। यह छायावादी कवियों की उपलब्धि कही जायेगी। जहाँ तक रसमयी अभिव्यक्ति का पश्न है, वह प्रेम, सौन्दर्य और स्वप्नमय, कल्पनामय वातावरण से सम्बन्धित है जिसकी आधारशिला पर मानवतावादी दृष्टिकोण की रूपरेखा निर्मित हुई। डॉ० देवराज ने जहाँ छायावादी कल्पना की कमजोरी ठहराया है वहाँ यह भी देना अपेक्षित है कि वस्तुतः वह कल्पना छायावादी कवियों की कमजोरी नहीं है। उनका तत्कालीन समाज का यथार्थ चित्रण न करना पलायन नहीं है, बरन् वह उस गर्हित समाज की उपेक्षा है। इसी कल्पना के आधार पर उन्होंने कालान्तर में आदर्श सामाजिक व्यवस्था की नींव डाली और जो कुछ वे यथार्थ जगत में न पा सके उसे काल्पनिक भावभूमि पर पाने का प्रयत्न किया। उनकी यथार्थ की पकड़ कदाचित् अधूरी इसलिए नहीं कही जा सकती क्योंकि उनकी कवियों में प्रगतिवाद की विचारधारा को ग्रहण कर पंथ और निराला ने यथार्थवादी कविताओं की सृष्टि की। दूसरी ओर प्रसाद, महादेवी और रामकुमार वर्मा ने अपने गद्य साहित्य में यथार्थवादी जीवन पर ही बल दिया और वहाँ वे अपनी अभिव्यक्ति में पर्याप्त सफल दीप्त पढ़ते हैं। उपर्युक्त आलोचकों ने छायावादी कवियों पर बाह्यारोपित प्रभाव की अधिकता, मौलिकता की कमी और सांस्कृतिक दृष्टिकोण का अभाव देखा यही कारण है कि उनके सांस्कृतिक दृष्टिकोण की उपेक्षा की।

अधिकांश आलोचकों ने छायावादी काव्य के विकास को स्वतंत्र दृष्टि से न देकर उस पर योरोप के काव्य का प्रभाव बताया। उन्ही आलोचकों में डॉ० नगेन्द्र ने कालान्तर में इस भ्रम को स्पष्ट शब्दों में निवारण किया कि यह भ्रान्ति उन आलोचकों द्वारा फैलाई गई है जो भूल-वर्तिनी विशिष्ट परिस्थितियों का अध्ययन न कर सकने के कारण- और उन अपराधियों में भी हैं — केवल बाह्य साम्य के आधार पर छायावाद को यूरोप के रोमांटिक काव्य संप्रदाय से अभिन्न मानकर चले हैं।^{२४} इससे स्पष्ट है कि आलोचकों द्वारा

२४. आधुनिक हिन्दी कविता की मुख्य प्रवृत्तियाँ, पृ० २४

वाक्य प्रभाव पर बल देने के कारण ही उन्होंने आलोच्य विषय के कवियों पर सांस्कृतिक दृष्टिकोण से विचार नहीं किया। पर शान्तिप्रिय द्विवेदी के अनुसार जब तक अपने में कोई विशेषता नहीं रखती तब तक किसी का भी प्रभाव या छाया उद्भासित नहीं हो सकती।^{२५} अतः छायावादी कवियों पर मात्र वाक्य प्रभाव नहीं, बल्कि इस विचारधारा को जन्म देने में देश के इतिहास और तत्कालीन विभिन्न परिस्थितियों की भी सक्रिय मानना पड़ेगा जो कि प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से प्रभावित कर रही थीं। मात्र वाक्य प्रभाव के बल पर भाषा या साहित्य में नवीन प्रवृत्तियों का स्वाभाविक और स्थायी विकास नहीं हो सकता। विशेषतः तब तक जब तक देश की सांस्कृतिकता से भी वह उद्भूत न हो।

पर कतिपय आलोचकों ने छायावादी काव्य को स्वाभाविक विकास विकास के रूप में और छायावादी कवियों की उपलब्धि को तटस्थ रूप से देखा। इन आलोचकों में डॉ० केशरीनारायण शुक्ल इस तृतीय उत्थान को द्विवेदी युग की श्रुतितात्मक कविता के विरोध में मानते हैं।^{२६} तो श्री गुलाबराय भी इस स्वाभाविक विकास से सहमत दोष पढ़ते हैं।^{२७} डॉ० शम्भुनाथ सिंह ने अपनी पुस्तक 'छायावाद युग' में छायावाद को 'विद्रोह युग' और छायावादी कविता को 'विद्रोह युग की कविता' के आधार पर अध्ययन विभाजन किया है यह इस बात का प्रमाण है कि उन्होंने साहित्य के क्रिया-प्रतिक्रिया मूलक विकास के रूप में ही छायावाद की व्याख्या की। साथ ही उन्होंने 'छायावाद को सामन्तवाद और साम्राज्यवाद के विरुद्ध विद्रोह भी बताया।^{२८} डॉ० जगदीश गुप्त ने अपने लेख छायावाद में इसे 'द्विवेदी युग की वाक्योन्मुखी अगढ़ कविता' की

२५: सरस्वती, जुलाई भाग ३५, खण्ड २, १९३४, पृ० ६०

२६: आधुनिक काव्य धारा, पृ० २५२

२७: काव्य के रूप, पृ० १३

२८: छायावाद युग, पृ० ४६

स्वाभाविक प्रतिक्रिया^{२६} में और सोम जी ने हायावादी कवियों की 'सांस्कृतिक प्रतिक्रियाएं और उसका सांस्कृतिक लक्ष्य'^{३०} भी स्पष्ट किया है।

सम्पन्न दृष्टिकोण से देखें तो इन आलोचकों ने हायावाद की इतिहास के आलोक एवं राष्ट्रीय, सांस्कृतिक परम्परा के मेल में रख कर उसे देखने का प्रयत्न किया। साथ ही उसके दार्शनिक एवं सांस्कृतिक प्रतीतों पर भी प्रकाश डाला। उन्होंने हायावादी कवियों पर मात्र बाह्य प्रभाव की अधिकता और उनकी मौलिकता में संदेह नहीं व्यक्त किया। पर दूसरी ओर उन्होंने हायावादी कवियों को काव्य प्रभाव से सर्वथा मुक्त देखा ही ऐसा नहीं कहा जा सकता। अतः निष्कर्ष सत्य ही निकाला जा सकता है कि आलोचकों द्वारा उनके सांस्कृतिक दृष्टिकोण की जैसी उपेक्षा प्रारंभ में की गयी वैसी बाद में नहीं। उत्तरोत्तर उसकी महत्ता को स्वीकार किया जाने लगा और उसके प्रति सहानुभूति पूर्ण दृष्टिकोण अपनाया जाने लगा। इससे जो गौरव हायावादी कवियों को प्राप्त हुआ उसके परिणामस्वरूप वे आत्म-सजग हो गये। उनकी परवर्ती रचनाएं उनके इस अतिरिक्त जागरूकता का प्रमाण हैं।

निष्कर्षों का निष्कर्ष —

आलोच्य विषय के हायावादी कवियों ने संस्कृति को सौन्दर्यबोध के विकसित होने की मौलिक चेष्टा के रूप में ग्रहण किया। उनके अनुसार यह मानव चेतना का सार पदार्थ है, जिससे जीवन पद्धति का निर्माण होता है। यह बाह्य आचार और अन्तर्जगत के प्रभाव से भी सम्बन्धित है।

संस्कृति की परिभाषा के अन्तर आलोच्य हायावादी कवियों ने जिन सांस्कृतिक मूल्यों की स्थापना की उन्हें क्रमशः देखना अभीष्ट होगा। उन्होंने सारे अपमाननीय मूल्यों का विरोध करते हुए नवमानवतावाद की स्थापना

२६: आधुनिककाव्य की प्रवृत्तियाँ, पृ० ३२

३०. हायावाद के गौरव चिह्न, पृ० ३६

की । ये धरा के स्वर्ग बनाने की वैचारिक वास्था रखते हुए भी अध्यात्म और आध्यात्मिक जीवन का विरोध नहीं करते । वरन् धरा पर स्वर्ग की कल्पना आध्यात्मिक मूल्यों के संयोग से ही करना चाहते हैं । इसी दृष्टिकोण से प्रेरित होने के कारण नियति, धर्म-चेतना, सत्य, शिव एवं मनुजोचित शक्तियों के विकास रूप में सुन्दर की कल्पना आध्यात्मिक मूल्यों से ही सम्बन्धित होकर की गई है । पर यहाँ परलोक दृष्टि की अपेक्षा लोक दृष्टि में ही सार्थकता खोजने का प्रयत्न हायावादी कवियों की विशेषता कही जा सकती है । उन्होंने बाह्याढम्बरों के कारण मनुष्य-मनुष्य के बीच आ गई दूरी को पाटने का प्रयास किया ।

कवियों ने आनन्द को ही मानवता का सर्वोच्च प्राप्य बताया पर इस आनन्द में व्यक्ति और समाज के बीच पारस्परिक तन्द नहीं दीख पड़ता क्योंकि दूसरों को सुखी बनाकर स्वयं को सुखी करना ही इस आनन्द का लक्ष्य है । उन्होंने इस बात का भी स्पष्ट उल्लेख कर दिया कि नितान्त व्यक्तिवादी विचारधारा इस लक्ष्य की प्राप्ति में बाधक है । देव सृष्टि की अपूर्णताओं को भी भू-सृष्टि में पूरा करने का वैचारिक संकल्प रखते हुए पूरे विश्व को एक मानव परिवार के रूप में कल्पना की गई । यह विचार अब तक की मानवतावाद विषयक विचारधारा का उत्कृष्ट रूप होगा जिसमें संस्कृति, देश-काल, धर्म, दर्शन तथा रंग भेद गत सीमाएं मिलकर अन्तर्राष्ट्रीय, अन्तरमहादीपीय और अन्तर-साम्प्रदायिक विचारकों की उपलब्धि के रूप में परस्पर बढ़ती हुई एकता की वैचारिक पृष्ठभूमि का निर्माण करेंगी ।

उन्होंने परम्परागत गहिर्त जाति व्यवस्था को स्वीकार न कर अपनी वैचारिक उपलब्धि के रूप में जातिहीन सामाजिक व्यवस्था पर बल दिया । जाति व्यवस्था अपने प्रारंभिक रूप में लाभप्रद भले ही रही हो पर कलान्तर में नीची-जातियों की अधिकार हीनता, ऊंची जातियों का जन्मसिद्ध अधिकार, अस्पृश्यता, तथा बाह्याढम्बर के रूप में कठोर आचार-शास्त्र और परम्परा का व्यर्थ बोझ ढोने की प्रवृत्ति से हायावादी कवियों ने अपनी पूर्णतः असहमति प्रकट की । साथ ही नव मानवतावादी परिप्रेक्ष्य में रूढ़िगत व जाति व्यवस्था को आधुनिक समाज के लिए कृत्रिम एवं अनावश्यक मान, उसकी उपयोगिता पर संदेह प्रकट करते हुए

जातिहीन समाज की कल्पना की ।

हायावादी कवियों ने दूषित मनोवृत्ति की परिचायक वर्णव्यवस्था के वर्तमान स्वरूप को स्वीकार नहीं किया । इसका कारण यह था कि वर्णव्यवस्था अब कर्मगत न होकर जन्मजात हो गयी । कालान्तर में इसी कारण अस्पृश्यता की समस्या भी घर कर गयी । उन्होंने वर्णव्यवस्था को जन्मगत न मानकर कर्मगत माना । साथ ही कृद्विगत वर्णव्यवस्था को आधुनिक समाज के लिए अहितकर बताया । उन्होंने निम्नवर्ण की अपेक्षाकृत अधिकारहीनता का मूल कारण राजनीतिक माना और उसे परम्परागत शासक वर्ग की स्वार्थनीति से सम्बन्धित किया । अतः वर्णव्यवस्था के वर्तमान स्वरूप की सभी हायावादी कवियों ने उपेक्षा की और उसे मानवता के विकास के लिए सामाजिक व्यवस्था के सुधार एवं प्रसार में बाधक बताया । साथ ही मानवता के स्तर पर वर्णभेद रहित राष्ट्र की कल्पना कर वर्गहीन सामाजिक व्यवस्था का समर्थन किया ।

हायावादी कवियों में जीवन की अंतरंग बौद्धिक प्रक्रिया से उत्पन्न युग की राष्ट्रीयता का जो ठोस स्वरूप मिलता है उसमें उन्मुक्ति की एक आकांक्षा मानव व्यक्तित्व के प्रति सम्मान तथा समस्त विश्व के जन समाज को एकान्वित करने वाली मानवतावादी भूमिका पर सृजित राष्ट्रीयता के दर्शन होते हैं । सदियों की पराधीनता की जर्जरित स्थिति के अन्त के लिए बेतना जन्म ले रही थी । अतः ऐसी स्थिति में हायावादी कवियों ने साहित्य के उद्देश्य को राष्ट्रीयता से सम्बन्धित किया और जीवन में नयी स्फूर्ति भरना उसका लक्ष्य बताया । पर आलोच्य कवियों की दृष्टि में राष्ट्रीयता मानव विकास का एक स्तर है । उसकी उन्नति का चरम लक्ष्य नहीं । उनमें व्यक्ति के विकास से राष्ट्रीयता और राष्ट्रियता के परिवेश से ऊपर उठ कर अन्तर्राष्ट्रीय मानवता और तदनन्तर नव-मानवता का समर्थन दीख पड़ता है । जिस प्रकार राष्ट्रीयता के स्तर पर धर्म, वर्ण, जाति और रंग का भेद समाप्त हो जाता है उसी प्रकार नवमानवता के दृष्टिकोण से राष्ट्रीयता भी विश्व के एक इकाई रूप में पर्यावसित हो जाती है । पर इसमें एक दूसरी

देश की राष्ट्रीयता के बीच कोई प्रतिस्पर्धा नहीं रह जाती । वरन् प्रत्येक देश की संघर्षरहित राष्ट्रीयता इस लक्ष्य की प्राप्ति में सहायक है ।

कतिपय आलोचकों को यह भ्रम है कि हायावादी कवि अपने परिवेश में यथार्थ की अपूर्णताओं तथा समाज की विकृतियों का सामना करते हुए उन पर विजय नहीं प्राप्त करते वरन् कुछ समय के लिए कल्पना लोक में एकांत विश्राम की उड़ान लेते हैं वहीं उन्हें उसमें पलायनका स्वरूप दीख पड़ता है । वह वैयक्तिक एवं असांमाजिक हो जाता है । पर यह विश्राम कामना स्थायी न होकर क्षणिक लगती है । सच तो यह है कि वह जर्जरित एवं रुढ़िगत समाज की उपेक्षा ही है । समग्र रूप में भी हायावादी कवियों के काव्य में पलायन नहीं दीख पड़ता वरन् कालान्तर में प्रगतिवाद के प्रभाव में कतिपय हायावादी कवियों के साहित्य में ऐसे विश्राम या उपेक्षा का स्वर लुप्त हो जाता है और वे ऐसे गर्हित समाज की भर्त्सना प्रत्यक्ष रूप से भी करते दीख पड़ते हैं जिससे राष्ट्र में जागृति फैले ।

हायावादी कवियों ने सौन्दर्यपूर्ण परिमति को ही कला माना । यह संस्कृति का मन्त्रपूर्ण अंग है , साथ ही उन्होंने यह स्वीकार किया कि संस्कृति के विकास के साथ ही कला के दृष्टिकोण में भी परिष्कार होता जाता है । कला जीवन में अलंभ सत्य की खोज करती है । उन्होंने कला को जीवन की उपयोगिता पर दृष्टि से अलग नहीं देखा । वरन् कला और जीवन को अभिन्न रूप से सम्बन्धित करते हुए स्वयं जीवन को ही एक विराट कला तथा कलाकृति के रूप में परिकल्पित किया । उसमें भावना का रंग आवश्यक है, यथार्थ की नग्नता उन्हें ग्राह्य नहीं । अतः कला का भावना-मिश्रित यथार्थ रूप इन कवियों की विशेषता कही जा सकती है ।

आलोच्य कवियों ने प्रकृति पर मानव व्यक्तित्व का आरोप कर उसे यार्त्रिक न मानते हुए आत्मशक्ति युक्त माना । प्रकृति के प्रति स्वतंत्र प्रेम की व्यंजना हायावादी कवियों की प्रमुख विशेषता कही जा सकती है । उनमें प्रारम्भ में प्रकृति से वमत्कृत होने वाला दृष्टिकोण मिलता है जोकि कालान्तर में मानवीकरण के रूप में परिवर्तित हो गया । अपनी प्रकृतिप्रियता के कारण कतिपय कवियों ने हायावादी काव्य कन्वन्स को प्रकृति काव्य की संज्ञा से अभिहित किया है । उनका

प्रकृति वर्णन सौन्दर्य दृष्टि के आधार पर ही था । उन्होंने खेद भी प्रकट किया कि मानव ने यंत्र के निर्माण द्वारा प्राकृतिक शक्ति का द्रास किया है । कालान्तर में कतिपय इन्हीं कवियों द्वारा प्रगतिवादी विचारधारा ग्रहण किये जाने पर प्रकृति को उपयोगितावादी दृष्टिकोण से भी देखा गया । इनके अनुसार सृष्टि का सुन्दरतम रूप मानव है । प्राकृतिक शक्ति के द्रास के कारण ही मनुष्य का जीवन खोखला और जर्जर हो गया है । प्रगतिवाद के अनन्तर कतिपय कवि पुनः प्रकृति की शरण में गये और उन्होंने भौतिक सम्यता का हल प्राकृतिक जीवन में ही बताया । इस के माध्यम से इन्होंने राष्ट्र-प्रेम और राष्ट्रीय एकता का भी सफल प्रयास किया । साथ ही देश की सुन्दरता की ओर देशवासियों का ध्यान आकर्षित कर उनमें स्वाभिमान की भावना जगाई और पूरे राष्ट्र में भारतमाता के स्वरूप की परिकल्पना कर राष्ट्रीय भावना का प्रचार प्रसार किया ।

शहर और ग्राम समाज की स्थिति पर विचार व्यक्त करते हुए उन्होंने स्पष्ट रूप से बताया कि वेदनीय आर्थिक परिस्थिति से ग्रसित हैं । गांवों में इस त्रास के कारण जमींदार हैं जो कृषक वर्ग का शोषण करते हैं और कर्ज के बलबल में निमग्न ये अशिक्षित नागरिक सुदुर्गोचरों से बचने का कोई मार्ग नहीं निकाल पाते । कवियों ने समाज की गिरि अवस्था का कारण बहुत कुछ विदेशी सरकार को बताया जिनकी नीति से देश गरीब होता जा रहा है । उन्होंने देश के विषय में ^{बताया} कहा कि यद्यपि कुछ समाज सेवा हैं, पर अधिकांश विदेशी संस्कृति में सांस लेकर देश का सेवक कहलाने का स्वाग करते हैं । उन्होंने भिन्न वर्ग को समाज का अभिशाप घोषित किया, साथ ही समाज में फैले धर्म के उस गहिरे रूप को भी, जिससे प्रेरित होकर तथाकथित धार्मिक लोग मनुष्य से भी सहानुभूति नहीं रखते । कवियों ने मनुष्य की समानता पर बल दिया साथ ही संकीर्ण प्रवृत्तियों की उपेक्षा की और मनुष्य की कार्य क्षमता में विश्वास प्रकट करते हुए आदर्श सामाजिक व्यवस्था का वैचारिक संकल्प रखा ।

उन्होंने मध्ययुगीन धर्म की उपयोगिता पर संदेह प्रकट किया क्योंकि

उस समय धर्म को माना वर्जितार्थों की परिधि में जकड़ कर धर्म और ईश्वर को भी दुरुह, आम्य एवं उसके वास्तविक रूप को तिरौहित कर दिया गया था। यही कारण है कि धर्मों के नाना वाद, तंत्र-मंत्र, पंथों में विभाजित मानव-मानव के भी किञ्चित निकट नहीं आया। यह धर्म की विहम्बना ही कही जायेगी। छायावादी कवियों ने धर्म को युगानुरूप पारिभाषित करते हुए उसे किसी संप्रदाय विशेष या रुढ़िगत अर्थ में नहीं ग्रहण किया। इसी से तथाकथित संकीर्ण धार्मिक दृष्टि नहीं छाने पायी है। उनमें नव मानवतावादी दृष्टिकोण से मानव धर्म का स्पष्ट रूप परिलक्षित होता है। उनकी दृष्टि में सच्चा धर्म किसी सीमा या सीमित भौगोलिक परिवेश में नहीं समाहित किया जा सकता। सभी धर्म के मूल-भूत तत्त्व समान हैं। यही कारण है कि एक ओर उन्होंने हिन्दू धर्म को आदर दिया तो दूसरी ओर बौद्ध, ईसाई तथा इस्लाम धर्म को भी। धार्मिक संकीर्णता आज के युग में कोई महत्व नहीं रखती, उनके अनुसार मानव धर्म की उपयोगिता जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में है इसी के आधार पर भारतीय समाज के संगठन की चेष्टा भी की गई। कवियों का विश्वास है कि व्यक्ति में ईश्वरांश है, साथ ही उसमें धर्म-अधर्म के विवेक की शक्ति भी। उन्होंने कर्म फल में विश्वास व्यक्त किया। साथ ही जीव के उत्थान के निमित्त धर्म-मय-कर्म की आवश्यकता बताई। उन्होंने कर्म और जीव की सत्ता भी धर्म से अलग नहीं की तथा धर्म निरपेक्ष मानव व्यक्तित्व की स्थापना कर नव मानवतावाद के रूप में आदर्श धर्म की धारणा पर प्रकाश डाला।

आलोच्य कवियों ने किसी दर्शन की स्थापना नहीं की पर दर्शन की महत्ता को स्पष्ट शब्दों में स्वीकार करते हुए उसके भेद - प्रभेदात्मक विस्तार के ब्यक्त स्थान पर तात्त्विक विन्तन पर बल दिया है।

छायावादी कवियों ने व्यक्तिवादी जिस पीठिका का निर्माण किया वह हिन्दी साहित्य के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान रखता है क्योंकि इसके पूर्व व्यक्ति स्वातंत्र्य की महत्ता की स्थापना नहीं हुई थी। छायावादी युग के पूर्व से ही व्यक्ति में तेजस्विता की अभिव्यक्ति होने लगी थी और वह सामाजिक

कुंठाओं को तोड़कर उन्मुक्त वातावरण में स्वच्छन्द अभिव्यक्ति करने की ओर अग्रसर हो रहा था, जिसका विकास हायावादी कवियों ने किया। इन कवियों पर फ्रान्स की राज्यक्रान्ति से उत्पन्न व्यक्ति की महत्ता का प्रभाव देखा जा सकता है। भारतीय काव्य में व्यक्तिवादी अभिव्यक्ति की परम्परा नहीं थी। यही कारण है कि हिन्दी साहित्य के इतिहास में वैयक्तिक प्रेम या, सुख दुःख की अभिव्यक्ति नहीं दीख पड़ती। क्योंकि भारतेन्दु और द्विवेदी युग में सामाजिक मूल्यों की खोज हुई। पर उसकी पीठिका के अनन्तर ही व्यक्तिवादी चेतना का निर्माण संभव हो सका और कवि वैयक्तिक कुंठाओं को तोड़ स्वच्छन्द निधीक रूप से अपनी अनुभूतियों को स्पष्ट रूप से व्यक्त करने में समर्थ हो सके।

व्यक्तिवाद की विचारधारा से प्रभावित होकर ही कवियों ने धरा पर ही स्वर्ग की सृष्टि का स्वप्न देखा और नवमानवतावाद की स्थापना के लिए प्रयत्नशील हुए। इसे कवियों ने सीमित अर्थ में ग्रहण नहीं किया वरन् उनका व्यक्तिवाद, व्यक्ति की विराटता का बोध देता है जिसमें तत्कालीन सामाजिक प्रवृत्तियों का भी समाहार हो जाता है। कवि व्यक्ति के अधिकार ही नहीं वरन् कर्तव्य के प्रति भी सजग दीख पड़ते हैं। उनमें जीवन के अन्तरंग पक्ष के उद्घाटन का आग्रह भी दीख पड़ता है।

नैतिक बन्धनों की शिथिलता के साथ स्वच्छन्दता से प्रेरित होने के कारण उन्होंने मुक्त प्रेम की प्रवृत्ति को प्रश्रय दिया। दार्शनिक भूमिका में स्वातंत्र्य की भावना और व्यक्ति के संदर्भ में कहा जा सकता है कि उन्होंने फल की आशा त्याग कर कर्म की लीन होने की प्रेरणा दी। साथ ही प्रत्यक्षा या परीक्षा रूप से उन्होंने मोक्ष की स्थिति को भी स्वीकार किया।

हायावादी कवियों ने दो प्रकार की नारी का चित्रण किया है। एक तो परम्परागत आदर्श नारी का रूप जिसमें बह दया, क्षमा, करुणा, ब्रह्मा, यमता आदि गुणों के साथ स्वजनों के निमित्त अपने को बलिदान करने की भावना में अपनी स्थिति रखती है। यह भारतीय नारी का समर्पित रूप है। दूसरा रूप दयनीय सामाजिक स्थिति से जागरूकता का है। यह समाज में अपने अधिकारों की प्राप्ति और महत्वपूर्ण स्थान को प्राप्त करने में भी प्रयत्नशील

है। कवियों ने इस बात का स्पष्टीकरण किया कि उनकी गिरी सामाजिक स्थिति का मूल कारण है अशिक्षा। उसको दूर करने के लिए वे अब शिक्षित होने की ओर तत्पर दीख पड़ती हैं। कवियों ने सती प्रथा, बाल, बूढ़, अनमेल विवाह आदि के प्रति विरोध प्रकट किया और विधवा विवाह और अन्तर्जातीय विवाह पर भी बल दिया। साथ ही उसे नये और समाज के निर्माण में महत्वपूर्ण योगदान देते हुए चित्रित किया है।

आलोच्य विषय के कवियों ने विधवा के प्रति अपनी विशेष सहानुभूति प्रदर्शित की। उनकी दयनीय सामाजिक स्थिति के सुधार के लिए तत्परता दिखाई साथ ही विधवा विवाह का भी समर्थन किया।

ह्यायावादी कवियों ने पुरुष वर्ग को संघर्षशील एवं महत्वाकांक्षी रूप में चित्रित किया है। पर वह अपने स्थान का अधिकारी तभी है जब वह कर्मशील हो, समाज में न्याय की स्थापना और ^{आक्रान्ति} ~~सिद्धि~~ की रक्षा कर सकता हो।

नर-नारी की सापेक्षिक महत्ता की दृष्टि से उन्होंने नर-शक्ति को श्रम, शौच, कर्मठता, संघर्ष, साहस और बल का प्रतिनिधि माना तो नारी को मृदुता, करुणा, क्षमा, दया, गृह व्यवस्था, सहनशीलता और संतोष का। उन्होंने नर-नारी की सापेक्षिक महत्ता को स्वीकार करते हुए नारी को मात्र गृह तक ही सीमित रखते हुए उसे पुरुष के समकक्ष रखता। साथ ही दोनों को नए समाज के निर्माण में रत दिखाया।

कवियों ने सामाजिक राजनीतिक, धार्मिक साहित्यिक आदि क्षेत्रों के प्रमुख व्यक्तियों के प्रति अपनी अंदा व्यक्त की है। उन्होंने पवित्र धार्मिक स्थलों के प्रति भी अपनी आस्था व्यक्त की है जो कि उनकी धार्मिक मनोवृत्ति का परिचायक है। आलोच्य ह्यायावादी कवियों ने अपने सामाजिक दायित्वों को पूरा करने में पर्याप्त सजगता दिखाई। साहित्यकारों द्वारा अपने कर्तव्य का सफलता पूर्वक निर्वहन करने के बाद भी उन्हें नाना त्रासों को सहना पड़ा फिर भी वे समाज के नए निर्माण में सतत सजग दीख पड़ते हैं। यह आदर्श लक्ष्मी-पुत्री प्रवृत्ति का ही प्रतीक है, साथ ही नवमानवतावाद के वैचारिक संकल्प को पूरा करने का परिचायक भी।

परिशिष्ट

साधार ग्रन्थों की सूची

सहायक ग्रन्थों की सूची —

(हिन्दी ग्रन्थों की सूची, अंग्रेजी ग्रन्थों की सूची, पत्र-पत्रिकारं)

आधार ग्रन्थों की सूची

जयशंकर प्रसाद

नाम पुस्तक	रचनाशैली	प्रकाशक	संस्करण
अज्ञात-शुद्ध	नाटक	भारती भंडार, प्रयाग,	१५ वां संस्करण, सं० २०१७
आकाश दीप	कहानी	पंचम संस्करण, सं० २०११
आँधी	कहानी सं० २०१२
आँसू	काव्य	साहित्य सदन चिरगांव,	प्रथम संस्क०, सं० १९८२
एक घूंट	नाटक	भारती भंडार, प्रयाग,	दूसरा संस्करण, सं० २००४
इन्द्रजाल	कहानी	द्वितीय संस्करण, सं० १९७७
हरावती	उपन्यास	प्रथम सं०, २०१८
कंकाल	उपन्यास	दसवां संस्क०, सं० २०१६
करुणाालय	काव्य	तृतीय संस्क०, सं० २०११
कामना	नाटक	चतुर्थ संस्करण, सं० २००७
कानन कुसुम	काव्य	पंचम संस्क०, सं० २००७
कामायनी	काव्य	एकादश संस्क०, सं० २०१८
काव्य और कला	निबन्ध	तृतीय संस्करण, सं० ०५
तुधा अन्य निबन्ध			
चन्द्रगुप्त	नाटक	नवम् संस्क०, सं० २०११
चित्राधार	काव्य	साहित्य सरोज का०, वाराणसी सिटी	द्वितीय बार, सं० १९८५
छाया	कहानी	भारती भंडार, प्रयाग	चतुर्थ संस्करण, सं० २००७
जनमेजय का नागयज्ञ	नाटक	कक्षा
भरना	काव्य	छठां संस्क०, २००८
तितली	उपन्यास	बारहवां, संस्क०, २०२१
ध्रुवस्वामिनी	नाटक	सत्रहवां संस्क०, सं० २०१६
प्रतिध्वनि	कहानी	पंचम संस्क०, सं० २०११

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
प्रेम पथिक	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	द्वितीय संस्क०, १९७० वि०
महाराणा का महत्त्व	काव्य	तृतीय संस्क०, सं० २००५
राज्यश्री	नाटक	चतुर्थ संस्क०, सं० १९६६
लहर	काव्य, सं० २००६
विशाल	नाटक	षष्ठम, संस्क०, सं० २०१२
स्कंधगुप्तविक्रमादित्य	तेरहवां संस्क०, सं० २०१५

मन्नानन्दन पंत

अतिमा	काव्य	प्रथम संस्क०, सं० १९५५
अभिषेकिता	काव्य	राजकमल प्रका०, दिल्ली	.. १९६०
आधुनिक कवि पंत	काव्य	हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग	ढाँठा संस्क०, सं० २०१२
उत्तरा	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	प्रथम संस्क०, सं० २००६
कला और बूढ़ा चाँद काव्य		राजकमल प्रकाशन, दिल्ली	दिस० १९५६
सादी के फूल	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	सं० २००५
गुंजन	काव्य	सातवां सं०, सं० २०१०
ग्रंथि	काव्य	द्वितीय सं०, सं० २००६
गद्य पद्य	निबन्ध	साहित्य भण्डारालय, प्रयाग	प्रथम सं०, १९५३
ग्राम्या	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	चतुर्थ सं०, सं० २००८
चिदंबर	काव्य	राजकमल प्रका०, दिल्ली	प्रथम सं०, १९५६

काबाबाद-मुन्मिस्तन

पुनर्मृत्यांकन	आलोचना	ज्योत्स्ना लोक भार० प्रका०, ..	१९६५
ज्योत्स्ना	नाटक	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	तृतीय संस्क०, सं० २००३
पल्लव	काव्य	भारतीय भंडार, प्रयाग	पाँचवां, संस्क०, २००५
पल्लविनी	काव्य	तृतीय, संस्क० २००४
पाँच कहानियाँ	कहानी	चतुर्थ संस्क०, पृ १९५२
युगपथ	काव्य	प्रथम संस्क०, २००६ वि०

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
युगवाणी	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	प्रथम संस्क०, सं० १९६६
युगांत	काव्य	,, ,,	
रजत शिखर	काव्य	,, ,,	
रश्मिबंध	काव्य	राजकमल प्रका०, दिल्ली	प्रथम संस्क०, १९५८
लोकायतन	काव्य	,, ,,	,, १९६४
वाणी	काव्य	भारतीय ज्ञानपीठ, काटन,	,, १९५८
वीणा-ग्रन्थ	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	द्वितीय सं०, २००७ वि०
शिल्प और दर्शन	निबन्ध	रामनाथवेनी०, प्रयाग,	प्रथम सं०, १९५१
शिल्पी	काव्य	सेण्ट्रल बुक डिपो,	सन् १९५२
साठवर्ष एवं रैलांकन जीवनी		राजकमल प्रका०, दिल्ली	सन् १९६०
सौ-वर्ष	काव्य	भारतीय ज्ञानपीठ, वाराणसी	प्रथम सं०, १९५७ ई०
स्वर्ण किरण	काव्य	सेण्ट्रल बुक डिपो, इलाहाबाद	,, सं० २००४
स्वर्ण धूलि	काव्य	,, ,,	,, सं० २००४
हरी बांसुरी सुनहरी टेर		राजपाल एण्ड संस, दिल्ली	प्रथम संस्क०

प्रकाशित त्रिपाठी निराला

अर्चना	काव्य	कला मंदिर, इलाहाबाद	सन् १९५०
अणामा	काव्य	युग मंदिर, उन्नाव	सन् १९४३
अपरा	काव्य	साहित्यकार संसद, प्रयाग	पंचम संस्करण, १९६३
आमिका	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	द्वितीय संस्करण, १९३७
अप्सरा	उपन्यास	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	आठवीं बार, १९६२
आराधना	काव्य	साहित्यकार संसद, प्रयाग	प्रथम सं०, सं० २०१०
कालेकारनामे	उपन्यास	कैसरवानी प्रेस, प्रयाग	१९५०
कुतुरमता	काव्य	किताब मंदिर, प्रयाग	द्वितीय संस्क०, १९५२
कुत्सी भाट	रैलाचित्र	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	प्रथम आवृत्ति

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
गीत गुंज	काव्य	हिन्दी प्रचारक पुस्तक, वाराणसी,	सं० २०११
गीतिका	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	चतुर्थ संस्क०, २०१२
चतुरी चमार	कहानी	किताब महल, प्रयाग	शक १८८२
चाबुक	निबन्ध	निरुपमा प्रकाश, प्रयाग	१९६२०
चोटी की पकड़	उपन्यास	किताब महल प्रयाग	१९५८
तुलसीदास	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	सप्तम संस्क०, २०२१
देवी	कहानी	निरुपमा प्रका०, प्रयाग	१९६२
नए पत्ते	काव्य	हिन्दुपब्लि०, प्रयाग	प्रथम सं०, १९५६
निरुपमा	उपन्यास	भारतीय भंडार, प्रयाग	सातवां संस्क०, १९५४
पंत और पल्लव	निबंध	गंगा ग्रन्थागार	१९४६ ई०
प्रबन्ध प्रतिमा	निबंध	भारती भंडार प्रयाग	१९४० ई०
प्रबन्ध पद्म	निबंध	भारती भाषा म०, दिल्ली	द्वितीय सं०, सं० २०११
प्रभावती	उपन्यास	किताब महल, प्रयाग	१९६३
परिमल	काव्य	गंगा ग्रन्था०, लखनऊ	छठां संस्क०, १९५४
बेला	काव्य	हिन्दुपब्लि०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९४६
बिल्लेसुरबकरिहा	रेखाचित्र	किताब महल, प्रयाग	
लिली	कहानी	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	सं० १९६०
सुकुल की बीबी	कहानी	भारतीय भंडार, प्रयाग	तृतीय संस्क०, १९४१

महादेवी वर्मा

अतीत के चतचित्र	रेखाचित्र	भारतीय भंडार, प्रयाग	सं० २००३
आधुनिक कवि महादेवी काव्य		हिन्दी साहित्य सं०, प्रयाग	प्रथम सं०, १९४०
बृंक्षला की कहियाँ	निबंध	भारती भंडार, प्रयाग	षष्ठम संस्क०, २००७
दीपशिखा	काव्य	किताबिस्तान, प्रयाग	तृतीय सं०, १९५०
महादेवी का विवेचनात्मक गद्य		स्टूडेन्ट्स फ्रेंड्स, इलाहाबाद	
यामा	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	तृतीय संस्क०, २००८

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
सप्तपणी	काव्य	राजकमल प्रकाशन, दिल्ली	प्रथम संस्क०, १९६०
स्मृति की रेखाएं	रेखाचित्र	भारती भंडार, प्रयाग	द्वितीय संस्क०, २००१
साहित्यकार की आस्था			
तथा अन्य निबन्ध	निबन्ध	लोक भारतीय, प्रयाग	१९६२
हिमालय	काव्यकासंपा०	,, ,,	

मकुमार वर्मा

अंजलि	काव्य	साहित्य भण्डार, प्रयाग	
अनुशीलन	आलोचना	साकेत प्रका०, प्रयाग	
अभिशाप	काव्य	श्रीभक्तान्धु आश्रम, इलाहाबाद	१९३०
आकाश गंगा	काव्य	रामाना०, प्रयाग	१९५७
आधुनिक कवि			
रामकुमार वर्मा	काव्य	हिन्दी सा०स०, प्रयाग	तृतीय संस्क०, २०१०
इन्द्रधनुष	एकांकी	राजकिशोर प्रका०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९५६
एकलव्य	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	,, सं० २०१५
एकांकी कला	आलोचना	रामनारायणलाल, प्रयाग	१९६०
क्षुराज	एकांकी	सेण्ट्रल बुक०, प्रयाग	१९५१
कबीर का रसस्यवाद आलोचना		साहित्य भ०, प्रयाग	१९३०
कुलसलना	काव्य	गुरुलक्ष्मी कार्या०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, सं० १९८३
कामुदी महोत्सव	एकांकी	साहित्य भ० लि०, प्रयाग	,, १९४६
चन्द्र किरण	काव्य	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	१९३७
चार मित्रा एकांकी	एकांकी	साहित्य सदन, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९४१
चार ऐतिहासिक एकांकी		साहित्य भ० लि०, प्रयाग	,, १९४६
चित्ररेखा	काव्य	हिन्दी साहित्य स०, प्रयाग	चतुर्थ, संस्क०, २००३
चितौड़ की चिता	काव्य	चांद प्रेस, इलाहाबाद	१९२६
जोहर	काव्य	हिन्दी भ० अनारकली, प्रयाग	१९३६

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
दीप दान	एकांकी	भारती भंडार, प्रयाग	सं० २०१५
ध्रुवतारिका	एकांकी	राजकमल प्रका०, दिल्ली	१९५०
निशीथ	काव्य	विश्व साहित्य ग्रन्थमाला,	१९३१
पृथ्वीराज की आँखें	एकांकी	विद्या मं० प्रका०, मुरार	सं० २०००
बापू	एकांकी	राजकिशोर प्रका०, प्रयाग	१९५५
मयूर पंख	एकांकी	साहित्य मं० प्रका०, प्रयाग	
मेरे सर्वश्रेष्ठ	एकांकी	लक्ष्मी प्रका०, जबलपुर	तृतीय संस्क०, १९६२
रजत राशि	एकांकी	भारतीय ज्ञान०, काशी	१९५२
रम्य राशि	एकांकी	रामना०, प्रयाग	१९५०
रिमरिम	एकांकी	किताब मं०, प्रयाग	प्रथम सं०, १९५५
रूपराशि	काव्य	सरस्वती प्रेस, बनारस	१९३१
रेश्मी टाई	एकांकी	भारती भंडार, प्रयाग	चतुर्थ संस्क०, २००६
विचार दर्शन	आलोचना	साहित्य निबुंज, प्रयाग	प्रयाग, प्रथम संस्क० १९५८
विजय पर्व	नाटक	रामना०, प्रयाग	तृतीय संस्क०, १९५२
विभूति	एकांकी	विद्या मं०, प्रका०, मुरार	,, , २००४
वीर हमीर	काव्य	हिन्दी साहित्य प्रका० नरसिंहपुर,	१९२२
शिवाजी	एकांकी	साहित्य मं० प्रका० लि०,	१९४६
सप्त किरण	एकांकी	नैशनल बुक फाउण्डेशन पब्लिश नई दिल्ली	
साहित्य में चिंतन	आलोचना	किताब मं०, प्रयाग	१९६५
साहित्य शास्त्र	,,	भारतीय वि०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९५६
साहित्य समालोचना	आलोचना	हिन्दी भवन, प्रयाग	१९८७ विक्रमी

सहायक ग्रन्थों की सूची

अमेरिकी इतिहास की रूपरेखा- फ्रांसेस ह्विटने- यूनाइटेड स्टेट्स इन्फार्मेशन, नई दिल्ली
 आधुनिक काव्य धारा- डॉ० केशरीनारायण शुक्ल, सरस्वती मं०, काशी, प्रथम सं०, २००४
 आधुनिक काव्यधारा का सांस्कृतिक द्रोत -डॉ० केशरीनारायण शुक्ल, सर० मं०, काशी, प्र० सं०
 आधुनिक हिन्दी काव्यधारा की मुख्य प्रवृत्तियाँ, डॉ० नगेन्द्र, नेशनल पब्लिशिंग हा०, दिल्ली, १९५१
 आधुनिक हिन्दी काव्यमें रहस्यवाद, डॉ० विश्वनाथगोड़, नन्दकि० एण्ड० सं०, बौक, वाराणसी
 आधुनिक साहित्य की प्रवृत्तियाँ, नामवर सिंह, लोकभा० प्रका०, प्रयाग, १९६२ ई०
 कला, लक्ष्मण तिवारी, मानस० प्रकाशन, गया,

कबीर ग्रन्थावली, संपा० श्यामसुन्दर दास, नागरी प्रचारिणी सभा, काशी, १९२८

कबीर ग्रन्थावली, डॉ० पारसनाथ तिवारी, हिन्दी परिषद् प्रयाग, प्र० सं०

कुछ विचार : प्रेमचन्द, सरस्वती प्रकाशन, इलाहाबाद

गीता रहस्य अथवा कर्मयोग शास्त्र, बालगंगाधर तिलक, जयन्त श्रीधर तिलक, पुना, १९५६

हायावाद युग, डॉ० शम्भूनाथ सिंह, सरस्वती मंदिर, जतनवर, बनारस, प्र० सं०, १९५६

हायावाद का पतन, डॉ० देवराज, वाणी मंदिर प्रेस, उपरा, प्र० सं०, १९४८

हायावाद की काव्य साधना, प्रो० जैम, साहित्य ग्रन्थमाला कार्या०, काशी, सं० २०११

हायावाद के गौरव चिह्न, प्रो० जैम, हिन्दी प्रचारक पुस्तका०, वाराणसी, द्वि० सं०,

जाति सिद्धान्त एक अनुसंधान द्वारा प्राप्त निष्पत्ति, अनु० नैमिषेन्द्र जैन, औरि० लॉग०, दिल्ली

तांत्रिक वांगमय में शाक्त दृष्टि- महामहोपाध्याय डॉ० गोपीनाथ कविराज, विहार

रा० भा० परि०, पटना, प्रथम आवृत्ति,

दर्शन दिग्दर्शन, राहुल सांकृत्यायन, किताब मकल, प्रयाग, १९४७

धर्म और समाज, डॉ० राधाकृष्णन्, अनु० विराज, राजपाल एं० सं०, दिल्ली, १९६०

धर्म: तुलनात्मक दृष्टि में, डॉ० राधाकृष्णन्, अनु० विराज, राजपाल एं० सं०, दिल्ली, १९६३

निराला काव्य और व्यक्तित्व, धनंजय वर्मा, विद्या प्रका० मं०, दिल्ली

निराला अभिनन्दन अंक, प्रकाशक, निराला अभिनन्दन ग्रन्थ स्वागत सं०, कलकत्ता, १९५३

प्रकृति और काव्य, डॉ० रघुवंश, साहित्य मं० लिमिटेड, प्रयाग, २००५

प्रसाद का काव्य, डॉ० प्रेमशंकर, भारती भंडार, प्रयाग, प्रथम सं०, संवत् २०१२

प्रसाद, निराला, पंत, महादेवी की श्रेष्ठ रचनाएं, बाबूस्पति पाठक, लोकभा०, प्रयाग, प्र० सं०

भाषा और समाज, डॉ० रामविलास शर्मा, पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली
 भारतवर्ष में जाति भेद, आचार्य क्षितिज मोहन सेन, साहित्य भवन प्रालि०, प्रयाग, १९५२
 भारत की राष्ट्रीय संस्कृति, डा० आनंद हुसैन, अनु० महेन्द्र चतुर्वेदी, साहित्य सचिवालय, २०१५
 भारतीय कला के पद ^{विज्ञान} ~~विज्ञान~~, डॉ० जगदीश गुप्त, भारती भं०, प्रयाग, प्रथम संस्क०
 भारतीय दर्शन, डॉ० उमेश मिश्र, प्रकाशन व्यूरी, सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश, लखनऊ
 मार्क्सवाद और मूलदार्शनिक प्रश्न, श्री ओमप्रकाश आर्य, आचार प्रका०, पटना, १९६८
 मानवता और शिक्षा: पूरब और पश्चिम के देशों में - (यूनेस्को रिपोर्ट) अनु० यदुवंशी -

ओरियन्टल लॉन्गमेन्स, नयी दिल्ली,

महादेवी का विवेचनात्मक गद्य-सं० गंगाप्रसाद पाण्डेय, स्टूडेन्ट्स फ्रेंड्स, इलाहाबाद
 मानव और संस्कृति- श्यामाचरण दुबे, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, प्र०सं०, १९६० ई०
 युग और साहित्य, शक्तिप्रिय द्विवेदी-इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, १९५० ई०, द्वितीय संस्करण
 रामचरित मानस-गोस्वामी तुलसीदास-गीताप्रेस, गोरखपुर
 रहस्यवाद - परशुराम चतुर्वेदी, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, प्र०सं०, २०१० वि०
 रूपाम्बरा-सं० सच्चिदानन्द वात्स्यायन- भारतीय ज्ञानपीठ, काशी
 विचार और अनुभूति-डॉ० नगेन्द्र-गौतम बुक डिपो, दिल्ली, प्र०सं०, १९४६
 विनय और पत्रिका-गोस्वामी तुलसीदास-गीताप्रेस, गोरखपुर
 विवेचना-इलाचन्द्र जोशी-हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, २००५ वि०
 सुमित्रानन्दन पंत, डॉ० नगेन्द्र, साहित्यरत्न भण्डार, आगरा, प्र०सं०
 संस्कृति संगम-आचार्य क्षितिज मोहन सेन- द्वि०सं०, साहित्य भालि०, प्रयाग
 संस्कृति और साहित्य-डॉ० रामविलास शर्मा किताब मल्ल, प्रयाग
 संस्कृति का वार्षिक विवेचन, डॉ० देवराज, प्रकाशन व्यूरी सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश, लखनऊ
 संस्कृति के चार अध्याय - चिन्कर राजपाल एण्ड सन्ज, काश्मीरी गेट, दिल्ली, प्रथमा०, १९५०
 हिन्दी भाषा और साहित्य का इतिहास-आचार्य चतुरसेन, मेहरचन्द लक्ष्मणदास, संस्कृत

हिन्दी पुस्तक विक्रेता, लाहौर, प्र०सं०

हिन्दू परिवार विभागा-हरिदत्त वेदात्मकार-भारती भंडार, प्रयाग, प्र०सं०
 हिन्दी साहित्य का इतिहास- रामचन्द्र शुक्ल, नागरी प्रचारिणी सभा, काशी, बार०संस्करण
 हिन्दी काव्य पर आंग्ल प्रभाव-डॉ० रवीन्द्रसहाय वर्मा, पद्मजा प्रका०, कानपुर, प्र०सं०, २०११
 हिन्दी काव्य की प्रवृत्तियाँ-^{१९५१} संस्करण, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली
 हिन्दी के दो प्रमुख वाद : रहस्यवाद और व्याख्यावाद - सं० प्रेमनारायण टंडन

वांगम्य विमर्श - पं० विश्वनाथप्रसाद मिश्र, प्र०सं० मार्गशीर्ष, संवत् १९६६

हिन्दी साहित्य : बीसवीं शताब्दी - नन्ददुलारे वाजपेयी - लोकभारती प्रकाशन, प्रयाग, १९६३

हिन्दी साहित्य बंध दो । सं० धीरेन्द्रवर्मा, वृजेश्वर वर्मा, हिन्दी परिषद्, प्रयाग, प्र०सं०

हिन्दी साहित्य कौश, भाग १, सं० डॉ० धीरेन्द्र वर्मा तथा अन्य - ज्ञान सं० लि०, वाराणसी

संस्कृत की पुस्तकों की सूची

छान्दोग्योपनिषद् - राजपाल सं०सं०, आर्य, पुस्तकालय, लाहौर

अभिधर्म कौश - सटीक, राहुल सांकृत्यायन - काशी विद्यापीठेन प्रकाशित, १९८८

ऐतरेय ब्राह्मणम् - सामप्रमिश्री सत्यव्रतशर्मा - कालिकाता - राजन्वत्याम, १९६६ सं०

तैत्तिरीय संहिता - भट्ट भास्कर मिश्र विरचित भाष्यसहित, राजकीय, पुस्तकालय, मैसूर, ६४

तंत्रालोक - कश्मीर संस्कृतग्रन्थावलि: प्र० महाराजा जम्मू कश्मीर, श्रीनगर, कश्मीर, सं० १९७७

धम्मपद, सं० राहुलसांकृत्यायन, बुद्ध विहार, लखनऊ, सं० १९५७

नेत्र तंत्र, भाग २, कश्मीर संस्कृति ग्रन्थावलि, हरिसिंह बहादुर महाराज, जम्मू और कश्मीर,

१९२७ ई०

प्रत्यभिज्ञा हृदयम्, सं० जगदीशचन्द्र तट्टी, आकाँलाजिहल और रिसर्व विभाग, कश्मीर राज्य

पराशर स्मृति, कलि मातानमय्या शकाब्द: १८१३

महाभाष्यम् (पार्तजलि) श्रीनारायण शास्त्रि देवदत्त दुर्गावित शर्माश्रीरानन्द शर्मा, पंडितैश्वर,

संहिता, संशोधित, मिर्जापुर, १८५५ ई०

बौद्धायन धर्मशास्त्र - सं० E. Hultzsch, Leipzig, 1884.

महाभारत (शान्तिपर्व), गीता प्रेस, गोरखपुर

ब्रह्मवर्त पुराण - ज्ञानन्दानन्दश्राम मुद्रणात्य, शालिवाहन शकाब्द, १९३५

माध्यमिक वृत्ति, आचार्य चन्द्रकीर्तिसं० करतचन्द्र हास, विष्णु सण्ड सं०, लंदन

यजुर्वेद भाष्यम्, परमहंस परिब्राजकाचार्य, अजमेर, सं० २०१७

विष्णुपुराण, गीताप्रेस, गोरखपुर, प्र० सं०, २०१८ वि०

वैजयन्ति - इति भागवता यादव प्रकाशेन विरचितायां वैजयन्त्या त्र्यम्बकाणो, नानासिंहा -

ध्याये, संपा० गस्टवजोपर्ट, मद्रास, १८६३ वि०

सर्वदर्शन संग्रह श्री माध्वाचार्य विरचित, भाषाटीका समेत, कल्याण प्रेस, बम्बई, सं० १९८२

श्री स्वच्छन्दतन्त्रम् - महामहेश्वराचार्य श्री जोमराज कृते स्थापित्य टीकोपेतम्, श्रीनगर, कश्मीर

सौन्दर्य सङ्घी - श्री शंकराचार्य विरचिता - विश्वविद्यालय ऑरियन्टल रिसर्च इंस्टीट्यूट
पब्लिकेशन्स, १९५३

संयुक्त निकाय, जित्दतीसरी, भिन्नु जगदीश कश्यप, मित्र धर्म रक्षित, महाबोधि सारनाथ
वाराणसी, प्रथम संस्करण ।

ऋग्वेद भाग, १, २, ३, गायत्री तपोभूमि, मथुरा, प्र० संस्करण

संयुक्त दार्शनिक दर्शनम्, अर्कत पातंजलि दर्शनम्, सं० गोस्वामि दामोदर शास्त्री, प्र० जयकृष्णदास
हरिदास, गुप्त, बनारस, १९३५ ई०

पत्र-पत्रिकाएं

शालीचना

माधुरी

वीणा

सुधा

सरस्वती

सम्मेलन पत्रिका

नागरी प्रचारिणी पत्रिका

इन्दु

चाँद

विशाल भारत

List of English Books.

Ancient Indian Culture and Civilization - K.C. Ghakravarti
Vora & Publishers 1961.

Art and Society - Sidney Finkelstein - International and
Publishers, New York.

Caste and class in India - G.S. Ghurya - Popular Books
Dept. 1957.

Encyclopedia of the Social Sciences - Vol. IV - Edwin R.A.
Seligman - The MacMillan Company-
New York - 1937.

Encyclopedia of Religion and Ethics - Part.5 Edited by
Jones Hastings - Edinburgh. T. & T Clark,
38, George Street.

History of Dharma Sashtra - Pandurang Vaman Kane- Vol. I-
Bhandarkar Oriental Research Institute,
Poona - 1930.

Indian: A Conflict of Culture - Kewal Motwani - Thacker &
Co. Ltd.

Indian Aesthetics - K.C. Ramaswami Sastri - Sri Rangam
Sri Ramvilas Press 1926.

Mysticism - E. Underhill - 17th Edition 1944.

Poets and Poetics - E.I. Watkin - First Published 1953.

Selected Works Marx - Vol. I .

Published Foreign Language Publication Moscow.

The Art and Man - Raymond S. Stittes - Mc Grow - Hill

Book Company Inc. New York, 1940.

The Bhagavadgita by S. Radhakrishnan - George Allen &

Unwin , London, Fifth Impression 1958.

The Philosophy of Humanism - Corliss Lamant - Elek Book,

Great James Street London - 1958.

The World Book Encyclopedia - 1960.

Field enterprises Educational Corporation-

Merchandise Mart Place Chicago - 54.

United Provinces Census Report 1907.

Vaijayanti (Dictionary) by Gustav Oppert, Madras, 1893.